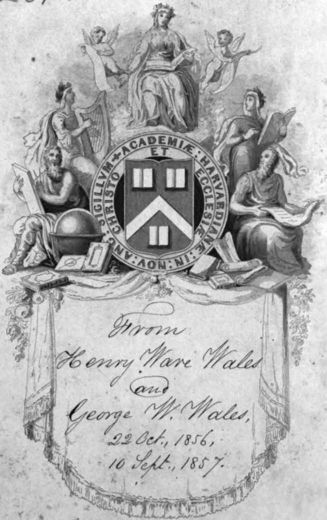
Digitized by Google

~~40-111~~

OL 34.4



From
Henry Ware Wales
and
George W. Wales,
22 Oct., 1856,
10 Sept., 1857.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, Dr. Haarbrücker, in Leipzig Dr. Anger, Dr. Brockhaus,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Brockhaus.

Siebenter Band.

Mit zwei Kupfertafeln.

Leipzig 1853

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

~~[illegible] 1200~~
OL 34.4

[illegible] VII. [illegible]
The bequest of
Henry Ware Wales, M.D.
of Boston.
Rec'd 23 Feb. 1856.

The gift of
the heirs of
George W. Wales, Esq.
of Boston.
Rec'd [illegible] 1857.
Digitized by Google

Inhalt

des siebenten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Eröffnungsrede der Gött. Generalvers. durch den Präsid. Prof. *von Ewald* . 1

Ali Abulhasan Schadeli. Zur Geschichte der nordafrikanischen Fatimiden und Sufis. Von Prof. *Haneberg* 13

Ueber Hâschim und 'Abd-el-Muṭṭalib die Vorfahren Muḥammad's und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den 'Abbasiden und Omajjaden. Von Prof. *Wüstenfeld* 28

Abriss einer Reise in Palästina im Jahre 1852 von E. Robinson, E. Smith und Andern. Mitgetheilt von Prof. *Robinson* 37

Erläuterung der Inschrift aus den Oberzimmern in Nimrud. Vom Schulrath *Grotefend* 79

Ueber arabische und persische vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften vorkommende Wortabkürzungen und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere. Von Prof. *Flügel* 87

Kurzer Bericht über den Vortrag des Prof. *von Ewald* aus der „Entzifferung der Neukarthagischen Inschriften" 92

Kurzer Bericht über den Vortrag des Prof. *Redslob* 94

A Catalogue of the rev. *H. Tattam's* Coptic and Sahidic manuscripts purchased or copied in Egypt . . . . —

Schanfara. Uebersetzt von Prof. *Reuss* 97

Blick auf die Felsentempel Indiens. Von *E. von Schönberg* . . 101

Zend und Zendik. Von Prof. *Spiegel* 103

Ankündigung von Dhanjîbhâî Framji's Wörterbuch der Zend-Sprache . 105

Literarische Nachrichten aus Finnland 106

Neue Ausgabe des Firdusi 107

Auszüge aus Briefen an Prof. Fleischer von *Sprenger*, *Smith*, *v. Kremer* u. *Wright*.— Brief des Prof. *Tornberg* über einen abbasid. Dirhem 110

Ausgrabungen in Susa S. 112. — Literarisches aus Amerika S. 112. — Neuste Literatur der Zend-Sprache S. 114. — Ausgabe des Atharva-Veda durch *Roth* und *Whitney* 114

Bibliographische Anzeigen (*Bötticher:* Epistulae N. T. coptice. — *v. Kremer:* description de l'Afrique. — *Holmboe:* Det Norske sprogs Ordforraad. — *de Luynes:* Numismatique et inscriptions Cypriotes. — Bulletin of the American Geographical Society. I. — Revue archéologique. VIII. — Codd. hebr. et arab. bibl. reg. Hafniensis.) . 115

(Journal of the Royal Asiat. Society of Great Britain. XIII, 1. u. XIV, 1. — Journal asiatique. 4e sér. XVII, XVIII, XIX. — Journal of the American Oriental Society. II. u. III, 1. — *Weber:* Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften. — *Pertzsch:* a chronicle of the family of Râja Krishna-chandra. — *Roth:* Yâska's Nirukta. 3. Heft. — *Dozy:* Catal. codicum orient. bibl. Lugd. Bat. I. II. — *Jellinek:* Thomas von Aquino in der jüd. Literatur.) 251

(*St. Julien:* histoire de la vie de Hiouen-Thsang. — Bibliotheca Sacra. 1852. — Journal of the Geographical Society of London. 20. 21. 22. — Journal of the Royal Asiatic Society. 13, 2. — *Eastwick:* the Gulistan of Sadi translated. — *Alsleben:* Leben des heil. Ephräm. — *Zingerle:* die Reden des heil. Ephräm.) . . . 437

(Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1851. 1852. — *Weber:* Akad. Vorlesungen über ind. Literaturgeschichte. — *Arnold:* Chrestomathia arabica. — *Uhlemann:* Inscriptionis Rosettanae interpretatio. — American Oriental Society. 1853. —) 601

Bericht über die Generalversammlung der D. M. G. in Göttingen . . 129

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . 139. 268. 457. 613

Das Chinesenthum, die Jesuiten u. die evang. Sendboten. Von Prof. *Neumann* 141

Erläut. des Anfangs der babyl. Inschr. aus Behistun. Von Schulr. *Grotefend* 156

Das Mahâbhâshya. Von Prof. *M. Müller* 162

Seite
Ueber Gazzâlî's Iḥjâ 'ulûm al-dîn. Von Dr. *Hitzig* 172
Ueber das I-king. Die Texte des Confucius, welche sich auf die verschiedenen Reihenfolgen der Kwa beziehen. Von Dr. *Piper* . . 187
Zwei arabische Urkunden. Mitgetheilt von Prof. *v. Kremer* . . . 215
Die neuesten Leistungen in der Planographie von Jerusalem. Von Dr. *Tobler* 223
Zur muhammedanischen Numismatik. Von Prof. *Stickel* . . . 228
Ueber einige Stellen in den syr. Akten Simeons des Styliten. Von *P. Zingerle* 233
Kelgeres Lieder. Mitgetheilt von Dr. *Barth* 234
Eine angebliche Bearbeitung des Yajurveda. Mitgetheilt von Dr. *Weber* 235
Hebräische Quellen für das Buch Henoch. Von *A. Jellinek* . . . 249
Verzeichniss der in Constantinopel letzterschienenen orientalischen Drucke und Lithographien. Von Freiherr v. *Schlechta-Wssehrd* 250 u. 409
Zwei Preisaufgaben 269
Die Morgenländische Gesellschaft von Constantinopel. Von Prof. *Fleischer* 273
Subscriptions-Einladung auf Nasif's Divan. Von Prof. *Fleischer* . . 279
Verzeichn. der für die Bibl. der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w. 280. 458. 615
Beiträge zur Kenntniss der Indischen Philosophie. Von Dr. *Max Müller*. (I. Kaṇâda's Vaiçeshika-Lehre. Schluss.) 287
Zendstudien. Von Dr. *M. Haug*. Uebersetz. u. Erklär. von Jaçna c. 44 314 u. 506.
Zur Geschichte des abyssinischen Reiches. Von Prof. *Dillmann*. (I. Die Verzeichnisse der abyssinischen Könige bis auf die Zeit des Jekunô-Amlâk. II. Ueber die beiden äthiopischen Inschriften von Axum.) 338
Ueber die Versgattung Mawâlijâ. Von Prof. *Flügel* 365
Ueber eine Stelle in Yâska's Commentar zum Naighaṇṭuka, Provincialismen betreffend. Von Dr. *Max Müller* 373
Plutarch aus Cyrillus erläutert. Von Dr. *G. Parthey* 377
100 Badaga-Sprüchwörter. Mitgetheilt von M. *Bühler* 381
Neueste Beiträge zur Kenntniss der Zigeuner und ihrer Sprache. Von Prof. *Pott* 389
Aus einem Briefe des Herrn *O. Blau* (über die Arabische Uebersetzung des Barlaam und Josaphat) 400
Aus einem Schreiben des Dr. *Julius Oppert* (über die Lage von Babylon) 404
Aus einem Briefe des Dr. *P. Bötticher* (über seine syrischen Studien) 407
Aus einem Briefe des Missionars *Weigle* (über die dekkanischen Sprachen) 409
Aus einem Briefe des Prof. *Graf* (über seine Ausgabe des Bustan) . 411
Berichtigung zu Gildemeister's Bibliotheca sanscrita. Von Prof. *Benfey* . —
Aus Briefen an Prof. Fleischer von *Sprenger*, *Amari* und *Brugsch* . 412
Ueber den Apiskreis. Von Prof. *Lepsius* 417
Erwiederung und Berichtigungen 456
Studien über die vorislâmische Religion der Araber. Von Dr. *Osiander* 463
Ueber Pâraskara's Gṛihya-Sûtra. Von Prof. *Stenzler* 527
Auszüge aus Saalebi's Buche der Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht. Von *v. Hammer-Purgstall* (Fortsetzung) 542
Die tamul. Bibliothek der ev.-luth. Missionsanstalt in Leipzig. Von Dr. *Graul* 558
Verordnung des Sultân 'Abdulmeǵîd zu Gunsten seiner protest. Unterthanen 568
Aus Briefen von den Herren *Perkins*, *Chwolsohn*, *Osiander* und *Barth* 572
Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften. 2. Die Biographien des Ibn-el-Gauzi. Von Gesandtschafts-Attaché *Blau* . . . 576
Analyse der Kâdambarî. Von Dr. *A. Weber* 582
Eine persische Kaside Saadi's. Uebersetzt von *v. Schlechta-Wssehrd* 589
Aus einem Br. des Prof. *Flügel* S. 596. — Aus einem Schr. des Dr. *Sprenger* S. 597. — Bericht. zu S. 168 S. 599. — Zur Antwort. Von Dr. *A. Weber* 599
Aufforderung zur Subscr. auf „Anecdota syriaca" von Dr. *P. Boetticher* 615
Verkauf einer Samml. Javanesischer, Balinesischer u. Malaiischer Hdschrr. —
Verzeichn. der gegenwärtigen Mitglieder der D. M. G. in alphabet. Ordnung 620
Anhang (Documente zur Geschichte der neuesten Revolution in China). 628

Eröffnungsrede der Göttinger Generalversammlung

durch den Präsidenten

Prof. Dr. von Ewald

am 29. Sept. 1852.

Indem ich Sie, werthe freunde und fachgenossen, zu der diesjährigen versammlung der DMG. in Göttingen willkommen heisse, möchte ich nicht, wie dies wohl sonst bei Universitäten geschieht, mit einer ausführlichen erwähnung der verdienste meiner vorgänger an hiesiger Universität um die förderung der verschiedenen Morgenländischen wissenschaften beginnen: denn theils liegen diese bei der hiesigen Universität noch nicht sehr weit hinter unsrer zeit zurück und sind Ihnen im ganzen nicht unbekannt; theils habe ich über den am schwierigsten richtig zu fassenden theil derselben bereits im j. 1848 an einem andern orte so bestimmt mich geäussert dass das dort gesagte hier zu wiederholen überflüssig wäre. Lassen Sie mich dagegen einiges allgemeinere vorreden welches sich näher auf den gegenwärtigen zustand unserer wissenschaften und deren bedürfnisse bezieht. Denn wenn wir etwas schärfer fragen wasdenn wohl der nächste zweck und der schönste gebrauch solcher jährlich an abwechselnden orten wiederkehrenden freien zusammenkünfte der kenner und freunde einzelner wissenschaften seyn könne, und was er insbesondre für unsre sei: so mögen wir dabei kaum den vortrag von abhandlungen über einzelne bruchstücke und schwierige aufgaben einer wissenschaft so voranstellen, als ob er wirklich allein vorherrschen sollte oder als ob die dann vielleicht folgende besprechung des inhaltes solcher vorgelesener aufsäze sosehr fruchtbar werden könnte. Sezen wir nämlich dass ein solcher vortrag, wie es doch zu erwarten und zu wünschen ist, wirklich tiefer in einen dunkeln gegenstand eingehe und wichtige neue ansichten oder entdeckungen an den tag fördere, so würde doch bisdahin eben der vortragende fast immer allein einen solchen dunkeln ort näher durchspähet und ihn zu erleuchten ein windfestes licht angezündet haben; die zuhörenden würden aber eben so oft weder überhaupt noch zumal in kurz gemessener frist und wie schlag auf schlag bereit seyn die windfestigkeit dieses lichtes zu versuchen und mit den neu aufgeben-

Digitized by Google

den herrlichkeiten sich zu befreunden; und unwillkührlich erinnert dies an einen Gelehrten welcher einst in solcher versammlung eine menge sogen. Wort-Conjecturen über den sehr schwer zu verstehenden Text einer alten schrift vortrug und nun sofort erwartete dass man sogar ohne diesen Text vor augen zu haben ihm erwidern solle. Wenn dies aber bei allen wissenschaften eintrifft welche weniger mit blossen allgemeinen wahrheiten und gedanken als mit der unendlichen menge von einzelnheiten zu thun haben: so ist es wiederum vorzüglich bei den unsrigen der fall, da diese nicht nur den möglich weitesten umfang haben sondern auch in diesem umfange noch so wenig erschöpft oder auch nur im allgemeinen schon richtig erkannt sind dass sie in sehr vielen gebieten vorläufig nur aus versuchen und bemühungen die einzelnheiten alle fleissig zu sammeln und richtig zu erkennen bestehen können. Ich will damit nicht sagen dass nicht auch für unsre versammlungen solche vorträge in mancher hinsicht nüzlich seyn können: doch folgte nicht alsbald ihr druck hinterher, so würden die meisten wohl leicht ganz wie ungehört und wie ohne frucht verhallen.

Von der andern seite ist sicher weder die grössere ermöglichung persönlicher bekanntschaften unter den genossen derselben wissenschaft noch die blosse übung in mündlichem vortrage und in rascher erwiderung der vornehmste zweck solcher versammlungen. Die blosse mundfertigkeit die streitkunst und die rechthaberei ist nirgends weniger am orte als bei der wissenschaft, zumal bei unserer: und wenn persönliche bekanntschaften sehr erwünscht und eine der schönsten gaben sind welche uns solche freie öffentliche zusammenkünfte darreichen, was sind sie wiederum der strenge der nothwendigkeit der gewissheit und den höchsten zwecken der wissenschaft gegenüber, welche doch zu fördern allein die lezte absicht dieser versammlungen seyn kann.

So wird denn wohl freierer hinblick auf den wahren zustand der wissenschaft in der gegenwart, stärkung der aufmerksamkeit auf ihre noch ungelösten aufgaben ebensowohl als auf die ihr von irgendwelcher seite her stärker drohenden gefahren, und freundlich ernste verständigung über missverständnisse die ihren leichten fortschritt oft so verderblich hemmen und doch durch ein rechtes dazuthun oft selbst so leicht zu hemmen sind, die nächste und wichtigste aufgabe solcher versammlungen seyn; und wird diese nie aus den augen gelassen, so würden sie wohl bei wenigen wissenschaften so erspriesslich seyn können als bei den unsrigen, sowohl wegen ihres ungemeinen umfanges und der ausnehmend hohen schwierigkeiten in gar vielen strecken ihres gebietes als wegen der neuheit und ich möchte sagen der jugendlichkeit worin sich ihre meisten zweige unter uns noch befinden. Der weite kreis welcher unsre wissenschaft umfasst, könnte wenn wir nur auf den reichthum die mannichfaltigkeit und das hohe alter der schrift-

thümer sehen sogleich in vier, wenn wir aber mehr auf die blossen sprachstämme sehen noch in zahlreichere kreise zerfallen, von denen doch noch jeder so weit ist dass ihn eine einzelne kraft kaum völlig nach allen richtungen hin umspannen würde; und während uns schon die aus alten zeiten erhaltenen sprachen und schriftthümer ebenso wie die immer noch wachsende menge neuer bis jezt wenig bekannter sprachen genug schwere und vielseitige beschäftigung reichen, tauchen aus tiefem staube und verwittertem schutte fortwährend die wunderbarsten und überraschendsten aber auch meist die räthselhaftesten zeugnisse längst entschwundener zeiten und völker empor, als müssten wir überall zwischen wenn schönen doch todtstarren verzauberten gestalten hindurchgehen welche uns sie aus uraltem todesschlafe zu erlösen ängstlich vertraulich rufen. Welche menge der allerverschiedensten stoffe bedrängt uns in unserm kreise, und welche meist noch so dunkle und noch halb oder ganz todte! und doch sind wir noch nicht so zahlreich und haben noch nicht soweit gearbeitet dass dieser weite kreis schon jezt leicht in kleinere zerfallen könnte; wie es denn auch wieder seine besondern vortheile gewährt dass alle diese jezt unter dem namen der Morgenländischen zusammengefassten wissenschaften so eng als möglich mit einander verknüpft bleiben. Aber eben wegen des ungemein grossen noch täglich sich erweiternden umfanges unsrer wissenschaften bedürfen sie desto mehr aller guten mittel von ruhe und sammlung, wegen ihrer ausserordentlichen schwierigkeiten desto mehr hier der ermunterung und hülfe durch fachgenossen und freunde dort der ebenso freundlichen verständigung und warnung. Und wo wäre dies besser möglich als auf solchen versammlungen wie die heutige eine ist, in denen sich das edelste der einstigen wettspiele Griechischer volksstämme auf Deutschem boden wiederholen will, und die uns zum guten segen werden können wenn wir freilich noch weit reiner und weit nachhaltiger als einst jene heidnischen Griechen hier wie überall nur das vollkommne und ewige suchen welches allein des vollen strebens werth ist, nicht aber jenen ruhm und jene ehre welche nur unsrer eitelkeit schmeicheln und das licht unsrer zukunft nur verfinstern würde.

Mögen denn unsre wissenschaften, wie verschiedenartig auch unter einander, doch vor allem stets in jene eine wissenschaft eingehen welche anfang mittel und ende aller einzelnen ist und welcher weder eine einzelne philosophie d. i. schullehre noch blosse logik und dialektik sondern allein jene reine liebe zu aller wahrheit jener unermüdliche eifer des arbeitens für sie und jenes geläuterte rege gefühl für ihr wesen und walten ihren inhalt und ihre rechte genügt welche noch unvergleichlich besser und fruchtbarer sind als alle bereits gewonnenen ergebnisse der einzelnen wissenschaften. Es gibt ein etwas, eine richtung übung kraft und lust des geistes, wodurch jede besondre wissenschaft erst

Digitized by Google

wahrhaft lebendig und fruchtbar wird und in jene heiligen räume eingeht wo sich alle wissenschaften begegnen: dieses ächte sich bewegen und fortschreiten des wissenschaftlichen geistes und dieses aufgehen in das leben und licht aller wissenschaft muss aber wohl nirgends so eifrig erstrebt werden als bei wissenschaften welche so umfassend so schwierig und zugleich vorherrschend so einzig auf ihre eignen kräfte angewiesen sind wie die unsrigen. Noch ungleich erheblicher als dass dies oder jenes in unsern wissenschaften hervorgezogen und erklärt werde, ist dieses dass unter uns allen die reine lust am suchen der wahrheit und an dieser selbst nirgends verlezt und geknickt werde, weil bloss diese uns die bereits gewonnenen güter unsrer wissenschaften nicht wieder verlieren lässt und uns stets neue ächte weiter zu suchen treibt; wird aber der trieb reiner wissenschaft unter uns mächtig, durchdringt er immer mehr unsre bestrebungen nach allen seiten hin, ja wird er, wie es seyn soll, stets noch mächtiger und reiner je mehr wir auf unserm fast unabsehbaren gebiete einzelnes erkennen und finden: so werden auch die ergebnisse unserer arbeiten vonselbst leicht allgemeiner richtig geschäzt gesucht und angewandt werden, und wir brauchen nicht zu besorgen irgendwo vergebens zu arbeiten.

Kaum fürchte ich dieser allgemeine wunsch möchte an diesem orte oder in bezug gerade auf den kreis unsrer wissenschaften unnöthig und unangemessen seyn. Wo aber, darf ich sicher fragen, wäre eine solche ermunterung überhaupt je unwillkommen wenn sie unter freunden und genossen der wissenschaft selbst erschallt? und wer würde, wenn er wirklich ein freund und förderer irgendwelcher wissenschaft seyn will, nicht immer gern sich selbst erfragen ob er dem entspreche was sie von ihm fordert? Wird es doch von vielen noch immer bezweifelt oder gar geläugnet dass sprachliche und geschichtliche wissenschaften auf den namen und die ehre wahrer wissenschaft anspruch machen können: und wir sollten nicht auch in unserm kreise ja in diesem wo möglich noch mehr als es sonst nöthig ist dieses vorurtheil gründlich zu entfernen streben? Wie vieles steht doch immer bereit das herz von den pflichten und arbeiten wahrer wissenschaft abzuziehen! und kann man je hier genugthun, genug vorbereitet und gerüstet seyn um auch nur das bereits sicher vorliegende richtig zu erkennen, genug willig jedem auch dem am meisten liebgewonnenen irrthume zu entsagen, genug frei um rein am aufkommen und fortschreiten jeder wahren erkenntniss und jedes guten bestrebens freude zu finden? Meinte man aber sonst unser Deutschland sei eben die geeignetste und die unermüdlichste werkstätte für alle wissenschaft und diese werde von selbst unter uns stets leicht nach allen richtungen hin fortschreiben, welchen festen grund und welchen scheinbaren vorwand haben wir noch heute dieses zu meinen? Wohl weiss ich dass die tiefste quelle woraus Deutsche

wissenschaft und Deutsche liebe zu ihr fliesst unter uns noch nicht erschöpft ist, dass wir namentlich auch in nicht wenigen wissenschaften unsres Morgenländischen kreises noch immer allen andern heutigen völkern voraus sind oder doch rühmlich mit ihnen wetteifern: aber können wir noch jezt verkennen dass die zerspaltung und zerrissenheit die kleinheit und niedrigkeit die ängstlichkeit und selbstsucht welche das Deutsche volksleben seit jahrhunderten drückt und nun in den lezten jahren aus besondern ursachen stets drückender geworden ist, auch auf unsre wissenschaften hier offener dort versteckter überall aber fühlbar genug einwirkt? Was soll ich hier viele und starke beispiele und beweise dafür anführen? Wenn noch neulich in einem aufsaze der AZ. welcher unter dem sehr unpassenden namen „die erobernden Studien" den jezigen zustand dieser wissenschaften unter uns hochpreisen wollte von de Sacy's grammaire générale ein neues zeitalter in der Semitischen sprachwissenschaft gezählt wurde, wenn der streit über sogen. Theorie und Praxis welcher abgethan seyn sollte unter uns wiederzukehren droht, so haben wir wahrlich heute keine ursache uns Deutscher wissenschaft in unserm kreise sosehr zu rühmen. Und wenn ein zu unserm zwar nicht engeren aber doch weiteren kreise zählender Gelehrte welcher in einem Deutschen nachbarlande zu ansehen und macht gelangt ist noch in diesem unserem jahre öffentlich geäussert hat die scheu vor verlezung von eid und treue welche ich, wie Sie wissen, 1837 hier in Göttingen mit einigen meiner damaligen Collegen theilte sei nichts als eine nachahmung der Pariser Julirevolution gewesen: so sehen wir wie Deutschen philologen noch immer das anklebt was in seiner folgerichtigkeit zwar alle wissenschaft, am nächsten aber philologie literaturgeschichte und alle sonstige geschichte sei sie eine Classische oder Deutsche oder Morgenländische zerstören muss, verwechselung nämlich und verdrehung der worte begriffe und gedanken, sogar bei ihrer möglich grössten deutlichkeit und gewissheit.

Doch lassen Sie uns vielmehr hoffen und streben dass die last der Deutschen mängel und gebrechen, welche richtig zu sehen und aufrichtig zu gestehen der anfang aller möglichen besserung ist, auch durch unsre wissenschaftlichen arbeiten und mühen gelichtet werde. Als Deutsche Morgenländische Gesellschaft wollen wir keinen Nichtdeutschen von uns ausschliessen, und kein gut erwerben was nicht auch allen Fremden gleich nüzlich werden könnte: aber wir haben den boden nicht zu vergessen auf dem wir ausgesäet sind und ohne dessen gesundheit welche zu wahren auch unsre sorge seyn muss wir nie recht und nie nachhaltig gedeihen können. Wenn den geist nichts so stärkt und so heilt als ächte wissenschaft, und dies umsomehr je schwieriger eine wissenschaft ist wie eben die unsrige; und wenn es nicht weniger unläugbar ist dass eben der geist und das herz unsres grossen vaterlandes jezt am meisten solcher stärkung und heilung bedarf:

so lassen Sie uns alle unsre wissenschaften nach jeder richtung hin desto reiner und fruchtbarer treiben, desto williger und beharrlicher allem entsagen was sie trüben und desto neidloser alles pflegen was sie fördern kann. Ist aber in dem weiten bereiche unsrer vielfachen wissenschaften nichts so klein und scheinbar so unbedeutend dass wir nicht auch darüber feste sichere ansichten zu gründen streben müssten, ist es (um eins der geringsten beispiele zu wählen) keineswegs gleichgültig ob man sich denkt der Arabische einfache Imperativ habe ursprünglich u k t ú b oder ú k t u b gelautet, und liegt uns viel an der genauen kenntniss auch des kleinsten ortes in jenen ungemessenen ländern, auch des geringsten ereignisses in den jahrtausenden der unabsehbar vielfachen geschichten jener völker: so dürfen wir doch mitten in der höchsten sorgfalt um die genauigkeit solcher einzelnheiten nie vergessen dass richtige ansichten über die allgemeinen verhältnisse Morgenländischer alter oder neuer dinge zu gründen der lezte und wichtigste zweck ist welchen auch die vielen draussen stehenden von unserer wissenschaft unsrer fähigkeit und unsrer willigkeit erwarten. Was ist z. b. der ganze Islâm, zu dem noch immer unter den augen ja man kann sagen unter dem mitwirken Christlicher Grossmächte soviele Christliche unterthanen gewaltsam gezwungen werden, den aber auch recht freiwillig und lustig genug Ungarn Italer und Franzosen auch Deutsche und wohl am wenigsten Engländer noch immer ja in neuester zeit noch mehr als früher ergreifen, was ist er seinem wesen und seiner entwickelung seinem nothwendigen ziele und seinem bleibenden werthe nach? Was ist Persien und Aegypten und Sina, was Indien, das Brahmanische und das Buddhistische mit allen seinen gütern erkenntnissen und religionen, das uralte im verhältnisse zu allen unsern entferntesten alterthümern, das mittlere besonders auch in bezug auf Griechische wissenschaft und kunst, das neueste auch in seiner wichtigkeit für uns noch in der gegenwart? Oder wenn man unter uns nun lange genug von einem Orientalischen geschmacke zu reden und alles schwülstige und übertriebene dem Orientalischen gleichzusezen sich gewöhnt hat: was ist davon zu halten? und wenn darin, wie ich meine, solange man sich im allgemeinen so ausdrückt, nichts als schlimmes und schädliches vorurtheil sich unter uns so steif ausgebildet hat und so zähe sich erhalten will: was müssen wir thun es zu entfernen? In solchen allgemeinen fragen und erkenntnissen immer sicherer zu werden und die urtheile unsrer zeitgenossen über sie immer richtiger zu leiten, das ist es was man zulezt nicht am wenigsten von uns mit recht erwartet, und worin doch erspiesslich zu wirken wahrlich nicht so leicht ist. Oder sollen wir durch unsre bemühungen und bestrebungen vielleicht den Islâm noch befördern? die vielfachen schädlichen eitelkeiten der neuern Juden noch weiter anspornen? oder etwas wahres verschweigen oder verhüllen und die

erkenntniss von etwas richtigem unterlassen damit wir ja nirgends anstossen, damit etwa der absaz unsrer bücher oder sonst unser ehrgeiz und unsre ängstlichkeit oder auch unser äusserer gewinn nicht leide?

Auch in etwas nur scheinbar so unbedeutendem wie die umschreibung der Morgenländischen namen und worte sollten wir doch nie unser vaterland verläugnen, vielmehr die wünschenswerthe übereinstimmung darin durch möglichste annäherung an den im Deutschen schriftwesen liegenden guten grund zu erreichen suchen. Denn dass eine solche übereinstimmung aus vielen gründen sehr wünschenswerth sei bedarf keines beweises: lässt sich aber eine zeit lang jede grössere freiheit und jeder absonderliche versuch darin ertragen, damit nur erst alle die hier vorliegenden möglichkeiten überhaupt erkennbar und untersuchbar seien, so ist doch demnächst gewiss eine grössere gleichmässigkeit wo sie irgend auf festere geseze sich gründen lässt mit aller willigkeit zu erstreben, und zwar bei jedem volke zunächst je nach der grundlage seiner eignen schrift. Auch ist nicht zu erwarten dass überhaupt oder dass wenigstens sogleich für alle die laute der verschiedensten sprachen dieselben zeichen in der muttersprache festgesezt würden: die laute der sprachstämme sind gar zu verschieden; und wenn nur erst für die wiedergebung der laute jedes besondern sprachstammes gleiche geseze herrschen, so ist damit schon viel erreicht. Für das Semitische bildet sich nun im Deutschen seit den lezten jahren eine unverkennbare gleichmässigkeit aus, ausgehend von dem einen grundsaze dass man für ז und ק *am* richtigsten die ihnen ursprünglich entsprechenden *z* und *q*, und *von dem andern* dass man für א wo es nöthig ist ein ʼ—, für ע *beständig* ein ʽ— seze, dessen besondre bedeutung für die wörter dieses sprachstammes eben jeder lernen muss dem dies alles nicht gleichgültig ist. Für das Indische und Altpersische schien sich vor 10 bis 20 jahren ebenfalls eine gleichmässigkeit festsezen zu wollen wobei wir Deutsche nicht zu erröthen brauchten: wenn ich aber sehe dass seitdem besonders von jüngeren Sanskritkennern überall die Englischen buchstaben zu grunde gelegt werden, obgleich keine schrift schon im allgemeinen weniger nachahmung verdient als die heutige Englische, so kann ich da nichts als ein zeichen unsrer bösen selbstunterwerfungs- und selbsterniedrigungssucht erblicken, und ich finde dies ebenso unwürdig als wenn man in neuern Deutschen büchern von fachgenossen ganze Artikel aus Wilson's Sanskrit- oder aus Freytag's Arabischem Wörterbuche in Englisch und Latein abgeschrieben antrifft. Soll aber was in dieser ganzen sache wünschenswerth und thunlich ist in Deutschland zur allgemeineren sitte werden, so würde freilich der feste vorgang unserer Gesellschaft dafür sehr wirksam seyn.

Und endlich lassen Sie mich wünschen dass unsre wissenschaften auf die ihnen zunächst angränzenden fächer immer eine

heilsame wirkung ausüben, weil sich der gute zustand in dem sie sich befinden durch nichts so leicht bewährt als durch ihre einwirkung auf die nächsten gebiete wenn sie so ist wie sie seyn soll. Sofern wir uns überall viel mit sprachen als solchen und dazu mit den allerverschiedensten, ja mit vielen desto emsiger und genauer zu beschäftigen haben jemehr uns nur diese möglich höchste genauigkeit die wenigen schwerverständlichen überbleibsel so mancher sicher zu verstehen nüzen kann: so muss unsre sprachwissenschaft, wenn sie irgend ihrer pflicht zu genügen wacht, die heilsamste anregung auf das gesammte wissenschaftsgebiet menschlicher sprache ausüben; und es liegt vorzüglich auch an uns dass das ganze wesen und die gesammte geschichte aller menschlichen sprache so richtig und so fruchtbar als nur möglich erkannt werde. Wir sind nun jezt so weit dass, nachdem so grosse weite sprachstämme wie der Semitische den ich aus guten gründen in der zeit voranstelle, der sogen. Indogermanische für den man endlich eine treffendere bezeichnung einführen sollte, und ich hoffe bald auch der Türkisch-Mongolische oder Nordasiatische in den wesentlichsten stücken ihres baues und ihrer geschichte richtig erkannt sind, uns klare sichere vorstellungen über das geheimniss aller menschlichen sprache leicht zur hand seyn können; und in welcher gliederung alle menschliche sprache zu beschreiben sei, in welcher abstufung ein grosser sprachstamm mit dem andern zusammenhangen könne, darüber sowie über tausend unsern vorfahren fast noch gänzlich unlösbare ja undenkbare fragen kann hier überall kein bedeutender zweifel mehr walten, wenn wir auch nur was bereits richtig und gesichert vorliegt nicht übersehen und vernachlässigen. Mögen uns nur dabei nicht wieder neue gözen verführen, wie z. b. mit dem namen „vergleichende grammatik" in neuesten zeiten ein wahrer gözendienst getrieben ist; denn was daran wahr ist ist schon längst früher versucht, während man jezt so oft weder genug dem stoffe noch sehr tief dem wesen nach die vergleichung verfolgte. Wird aber die sprachenkunde in unserm weiten kreise immer vollständiger und sicherer zu einer ächten wissenschaft, dann wird sowohl der mächtigste als der heilsamste einfluss auf alle sprachwissenschaft von uns ausgehen, und eine menge von begriffen einsichten lehrgegenständen wird sich überall zum bessern umbilden.

Wir können ferner auf die allgemeine geschichte und alle mit dieser zusammenhangenden fächer heilsam einwirken: und wie glücklich dies in vielen richtungen schon gelungen sei wissen alle. Aber wir können auch nicht streng genug jeder übereilten oder doch zur zeit noch unbeweisbaren annahme hier wehren: denn wie könnten wir's verantworten wenn irgendwie durch unsre schuld namen und thaten z. b. alter könige in unsre geschichtlichen lehrbücher übergingen deren treue wir doch bisjezt nicht zu verbürgen vermögen? In welcher hinsicht ich es denn auch

keineswegs bereue im vorigen jahre bei der anwendung der bisdahin veröffentlichten Rawlinson'schen entzifferungen Assyrischer inschriften zu einiger vorsicht ermahnt zu haben: erst in den lezten monaten hat Rawlinson die hauptinschriften veröffentlicht durch deren hülfe er das meiste entzifferte, und hat auch uns erst damit das hauptmittel zur bewährung seiner ansichten dargereicht. Von jezt an wird man hierin sicherer forschen und vielleicht bald sicherer reden können.

Wie erspriesslich unsre wissenschaften auch für theologie und rechtslehre werden können, wie viel sie beitragen näher zu erkennen was überhaupt religion was recht was gesez und was menschliches reich sei, bedarf keiner weiteren ausführung. Wenn aber die erklärung des A. T. noch immer in Deutschland für einen haupttheil der Morgenländischen wissenschaften gehalten wird, so dass jeder der ihr sich widmet auch schon deshalb allein als Orientalist gilt: so ist es endlich zeit dass einer so sehr verderblichen unsitte gründlich gesteuert werde. Von der einen seite nämlich hängt die ATliche wissenschaft welche schon an sich aus vielen ursachen so äusserst schwierig ist, wenn sie irgend ihrem zwecke entsprechen soll, so unzertrennbar mit der übrigen Bibelerklärung und der ganzen theologie zusammen, dass nur wer in der gegenwart an dieser den regsten antheil nimmt auch jener genügen kann. Von der andern kann sie zwar in den wichtigsten beziehungen der beihülfe recht eigentlich Orientalischer wissenschaft nicht entbehren: allein wenn diese in ihrer herbeiziehung nicht die gründlichste und sicherste ist, kann sie auf einem schon an sich so schwierigen gebiete nur verwirrung anrichten. Da wir nun, wenn wir nicht unaufrichtig seyn wollen, frei gestehen müssen dass, wenn noch immer verhältnissmässig viele sich mit dem AT. näher beschäftigen wollen, dabei sehr wenig wissenschaftliche und vielmehr gar sehr menschliche zwecke vorherrschen, und dass dann noch dazu auch alle die trüben wirrsale der theologie wie sie bis jezt ist dies gebiet zu überfluten suchen: so entsteht dadurch jener beklagenswerthe zustand in welchem diese besondre wissenschaft sich zwar auch früher meist befand aber in welchem sie gerade jezt am meisten zu erhalten soviele traurige antriebe der Deutschen gegenwart zusammenwirken. Die bösen folgen davon sind nach allen seiten sichtbar. Die theologen können noch immer meinen Griechisch lesen und ein bischen Hebräisch stümpern sei für sie völlig hinreichend; und umgekehrt können sich für Orientalisten halten die Hebräisch lesen und ein Arabisches Wörterbuch aufschlagen. Aber auch die besseren Orientalisten verkennen nun nur zu leicht und zu bequem sogar das richtigste und bedeutendste aus der ATlichen wissenschaft was schon sicher vorliegt. Wenn, um hievon nur ein unbedeutenderes beispiel zu wählen, ganz neulich einige der jüngeren und übrigens recht geschickten Orientalisten über die ATlichen sternnamen מַזָּלוֹת

und מַזָּרוֹת die bekannten irrthümer wiederholten obgleich das richtigere darüber jezt längst, wie ich meine, jedem guten auge erkennbar seyn kann [1]): so ist das sicher ein trauriger beweis von der grossen unwissenschaftlichkeit welche vielerlei verkehrte antriebe auf diesem gebiete befördern, ja gerade jezt ärger als jemals früher befördern. Nehmen wir dies alles also endlich genauer, hüten uns irgendwie der ächten wissenschaft hierin zu schaden, und bedenken dass, da auf den allgemeinen geistigen zustand eines landes und volkes nichts schädlicher einwirkt als verkehrte theologie und daher auch verkehrte rechts- und staatslehre, wir schwerlich durch irgendetwas für das allgemeine so verderblich wirken als durch beförderung der schlaffheit bequemlichkeit und unwissenschaftlichkeit auf diesem felde. Menschliche wissenschaft ist, was ihren tiefsten ächten trieb und daher auch ihre gute wirkung betrifft, überall nur eine und dieselbe: und es ist unmöglich dass eine besondre wie die unsrige, wo sie wirkt wie es seyn soll, verderblich auf die ihr benachbarten einwirke.

Wie indessen auch der jezige zustand aller unsrer einzelnen wissenschaften seyn mag, es sind besonders zwei umstände welche die welt für übelstände wir aber vielmehr für segnungen halten können die, wie sie bisher den fortschritt unserer wissenschaften fast wunderbar begünstigt haben so ihn auch ferner, wie wir hoffen und wünschen, fördern werden. Es ist einmal die grössere schwierigkeit welche aus verschiedenen ursachen fast alle unsere wissenschaften umlagert: wer hier etwas gewichtigeres leisten will, muss alle seine arbeit und seinen ernst seine willigkeit und freudigkeit stärker anstrengen; wenn aber nur dem beharrlicheren tieferen streben hier etwas gelingt, so kann der lezte gewinn desto herrlicher seyn und wir müssen, gerade weil bei uns noch überall so vieles und so schweres zu versuchen und zu erreichen ist, desto mehr von unsern künftigen arbeiten sowohl erwarten als hoffen. Es ist sodann die fast gänzliche entblössung an äussern hülfsmitteln und ermunterungen die wir vorzüglich in Deutschland bei unsern wissenschaften erfahren: so dass, wenn sie sich nicht auf unsern Universitäten in neuern zeiten einen immer weiteren kreis von wirksamkeit erkämpft hätten, kaum sonst in dem ganzen grossen Deutschland ein mittelort wäre um dessen heiliges feuer sie sich sammeln und ansiedeln könnten. Wo sind jezt die lebensfäden welche unser Deutsches volk und

---

1) Man mag über die nähere bedeutung des מַזָּלוֹת 2 Kön. 23, 5 ebenso wie des מַזָּרוֹת Ijob 38, 32 noch zweifelhaft seyn: aber zu verkennen dass jenes eine allgemeinere dieses gerade im gegentheil eine durchaus besondre bedeutung habe, jenes eine reihe von gestirnen dieses ein einzelnes bedeute, beide daher zusammenzuwerfen und als gleichbedeutend zu betrachten, ist hier der anfang alles schweren irrthums. Mag dieser irrthum schon alt seyn, vielleicht schon den LXX und der aussprache der Masora vorgeschwebt haben, dennoch bleibt es ein schwerer irrthum.

Deutsches wesen stärker mit dem Morgenlande verknüpften? abgeschnitten sind sie seit dem frühen Mittelalter (wir wollen hier übergehen durch wessen schuld), und noch erblicken wir nirgends einen festeren halt an den sie sich wieder dauernd und fruchtbar anknüpfen liessen; ja wir sehen auch noch nicht einmal irgendwo ein klares gefühl unter uns rege welches sie wieder aufzunehmen sich sehnte und sie neu anzuspinnen verstände. Wo sind jezt auch nur noch unter uns viele Hiob-Ludolfe und Leibnize, welche den ächten wissenschaften namentlich auch den Morgenländischen aus reinster liebe und aufopferung ohne durch amt und stellung dazu verpflichtet zu seyn all ihr edelstes gut und ihr ganzes leben widmen? Wir preisen auch aus den neueren zeiten einzelne Deutsche Fürsten und sonstige unabhängige männer welche aus eigner freier entschliessung an diesen wissenschaften regeren antheil nehmen; wir haben alle ursache den Ständen Deutscher länder für die bereitwilligkeit zu danken womit sie den kreis der lehrgegenstände auf unsern Universitäten auch für unsre scheinbar dem Deutschen öffentlichen wesen und nuzen doch so fern liegenden wissenschaften zu erweitern kein ernstliches bedenken hatten: doch sind es bisjezt vorzüglich nur eben die Universitäten welche unsre wissenschaften tragen und pflegen müssen; und auf unsren Universitäten gibt es wiederum wenige fächer welche so einzig der reinen wissenschaft willen von lehrern und schülern gesucht würden als unsre, zumal wenn wir dabei wie billig von dem ATlichen fache absehen. Doch murren wir deshalb nicht: um so reiner hat unser eifer deshalb seyn können, und wird es hoffentlich auch künftig seyn.

Was mich betrifft der ich nun seit fast 30 jahren theils selbst theilnehmend theils still beobachtend unter allen wechseln des äussern lebens der entwicklung dieser wissenschaft gefolgt bin, so bitte ich Gott dass er mir das einzige erhalte was der lebende mensch einem höheren zwecke vom eignen stets gleichmässig widmen kann, den durch nichts zu brechenden eifer und den reinen guten willen. Ich besinne mich, als ich einer der ersten die Sanskritstudien auch als lehrer zu verbreiten anfing, wie eifrig ich für diese damals in Deutschland noch sehr jungfräulichen Studien wünschte sie möchten stets so jungfräulich bleiben, stets so rein ihrer eignen herrlichkeit wegen gesucht werden wie damals: sie sind nun nicht ganz so geblieben, wir haben das erfahren, und wohl erfahren wir stets wie leicht überall rauhe kalte lüfte auch schon der jungen saat schaden wollen: doch unser eifer kann unter allen wechseln der äussern dinge derselbe bleiben, und auch das böse komme nur damit es richtig erkannt nicht wiederkehre! Es trifft sich wie zufällig dass ich 1837 in demselben jahre wo am Göttinger jubelfeste die erste anregung und stiftung der jährigen Philologenversammlungen auch durch meine theilnahme erfolgte, einige monate früher bereits die *Zeitschrift*

für die K. d. M. hier gegründet hatte, welche dem ähnlichen zwecke der vereinigung aller guten kräfte zur förderung unserer besondern wissenschaften diente: es mag mir heute beim zurückblicke auf jene seltene zeit erlaubt seyn zu sagen dass sie wie aus reinster liebe zur wissenschaft gegründet so in demselben geiste fortgeführt wurde, so lange sie fortzuführen mir damals die zeitlagen erlaubten. Als später während meiner anstellung im fernen Süden der engere kreis unsrer jezigen Gesellschaft gezogen werden sollte, hielt ich meinen guten rath weder mündlich noch schriftlich zurück, und habe noch jezt vor einigen tagen den mir fast fremd gewordenen aufsaz in der Cottaischen DVS. 1846 wiedergelesen ohne ihn missbilligen zu können. Und so hoffe ich dass Sie auch ferner den guten eifer an mir nie vermissen werden, und füge den herzlichen wunsch hinzu dass die diessjährige Versammlung unsrer wissenschaft gute früchte tragen möge.

Meine werthen genossen und freunde, auch wenn wir den ganzen Orient den uralten den alten den mittlern und neuern endlich vollständig erkenneten und seine geschichten und eigenheiten und geheimnisse alle an éinem faden aufzählen könnten; auch wenn wir noch dazu alle die ursachen und tieferen triebe ergründeten aus denen seine sprachen und seine bücher seine kunst und sein ganzes sichtbares leben und wirken fliessen: was hätten wir damit an sich gewonnen wenn wir in ihnen nicht immer zugleich die ewigen kräfte und wahrheiten wiederfänden welche richtig und sicher zu finden allein das ziel und der lohn alles unsres suchens und forschens ist? Und was nüzte es uns weiter auch diese mit dem auge unsres geistes wiederzufinden, wenn wir nicht strebten sie stets voller und lebendiger aus uns selbst wirken zu lassen, damit sie nicht uns in unserm vergänglichen leben sondern dem vaterlande welches uns Deutsche trägt der zukunft unsrer geschichte der ganzen menschheit und dem willen Gottes, damit aber auch unserm eignen Unsterblichen ihre frucht bringen? Ich hoffe dass die verhandlungen welche uns hier bevorstehen, so grosses oder so geringes sie betreffen mögen, diesem geiste nicht fremd seyn werden.

Ali Abulhasan Schadeli.

Zur Geschichte der nordafrikanischen Fatimiden und Sufis.

Von

Prof. Dr. Haneberg.

In der Geschichte der Sufismus giebt es noch sehr grosse Lücken. Aus der ältern Periode bis zu den Kreuzzügen sind nur unzulängliche Bruchstücke bekannt. Was aus der spätern Zeit edirt und besprochen worden ist, gehört fast ausschliesslich persischen Sufis, oder doch solchen an, die in den Ostgebieten des Islams lebten. Die arabischen Werke der Sufis von Aegypten, Hedschas, Magrib und Andalusien sind beinahe ganz unberücksichtigt geblieben. Und doch verdienen diese in keiner Hinsicht geringere Aufmerksamkeit. Der Dichter Ibn Faridh, „der Sultan der Liebenden“, erfreut sich eines nicht viel geringern Ruhmes, als Dschelal-eddin Rumi; Muhammed Wefa kann mit *Mahmud Schebisteri* und Jafri mit Dschami wetteifern.

Allerdings stehen diese Dichter mit dem ebenfalls dichterischen, obwohl vorzugsweise durch prosaische Werke berühmten Andalusier Mohji-ed-din ibn Arabi einsam da, wie die Palme auf der Haide; man muss sich zu diesen glänzenden Erscheinungen der westlichen Sufi-Literatur den Weg durch ein wüstes Gebiet verworrener Bestrebungen nordafrikanischer Sufis bahnen, mit welchen sie zusammenhängen; aber auch das ist nicht ohne Gewinn. Das Treiben und Leben der mittelalterlichen Sufis Nordafrikas ist ja der unentbehrliche Schlüssel zum Verständniss der geistigen Zustände jener Bevölkerung am Atlas, die dem Interesse [1]), wenn auch nicht den Sympathien Europa's näher liegt,

1) Vielleicht können die folgenden Zeilen dazu beitragen, die höchst interessanten Mittheilungen Neveu's über die religiösen Vereine im *gegenwärtigen* Nordafrika zu ergänzen. Es war nicht die Absicht des H. Neveu, den geschichtlichen Zusammenhang der jetzt bestehenden mit den mittelalterlichen Instituten zu schildern. Er begnügt sich mit der Nachweisung, dass Abdel-Kader Gilani's Name sämmtlichen religiösen Vereinen Nordafrika's voranleuchte. ʿAbdelḳader-Gilâni, der Stifter der Ḳaderi († 561/1165), war das Vorbild des von unserem ʿAli Abul-ʿHasan Schâdeli ein Jahrhundert später ins Leben gerufenen Sufi-Institutes, wie aus Ibn Mogaizil erhellt.

als irgend eine andere der muslimischen Länder; denn es gehören die Sufi-Zustände dieser Zeit und dieses Gebietes nun einmal zum Ganzen der Geschichte des Islam. Und gerade unter den nordafrikanischen Sufis wird uns ein Moment der Geschichte des Islam klar, welches an Bedeutung von wenigen übertroffen werden möchte. In dem Leben und Treiben des Scheich Ali Abulhasan aus Westafrika haben wir nämlich den merkwürdigen Fall *einer Einlenkung der Grundanschauungen der Schiiten auf den Boden des sunnitischen Bekenntnisses* vor uns. Die schiitischen Vorstellungen vom alidischen Imamate, welche jeden Augenblick ganze Reiche erschüttern konnten, wurden von Schadeli in mystische Ideen aufgelöst und übergetragen, welche auch den Sunniten annehmbar erschienen. Der Sufismus erscheint da als das Sand- und Sumpfufer, in welchem sich der Strom der gewaltigsten Ideen der Schiiten sanft und fast geräuschlos verlor. Ich halte nicht dafür, dass dieser merkwürdige Uebergang zuerst und einzig von Schadeli versucht und bewerkstelligt worden sei, aber ich weiss ihn an keiner andern Thatsache besser nachzuweisen, als an dem Leben und Treiben dieses Scheiches.

In demselben begegnet uns vieles, was man, verglichen mit dem von Koscheiri gelehrten Sufismus, als Rückschritt des Islam in der Annäherung an das Ziel der allgemeinen Menschenbildung betrachten muss, und nur zu oft wird man daran gemahnt, wie richtig Ibn Chaldun [1]) geurtheilt habe, wenn er den Magrebis eine Neigung zu kabbalistischen Träumereien zuschreibt; aber gerade diese waren die Mittel, den wirksamsten Lehren der Schiiten ihre politische Bedeutung zu nehmen.

Unsere Nachrichten über Abulhasan Schadeli sind aus einer Schrift Ibn Mogaizils geschöpft, welche zunächst über die Wunder handelt und namentlich aus der Schadelischen Schule Wunderbares zu erzählen sich zur Aufgabe gemacht hat. Wir benutzen eine Handschrift der St. Bonifazius-Abtei in München [2]).

---

1) Bei v. Hammer, Literaturgesch. der Araber I. S. CVIII.

2) كتاب الكواكب الزاهرة فى اجتماع الاوليا يقظة بسيد الدنيا والاخرة للشيخ العالم العلامة البحر الفهامة ابن مغيزل المغربى „Das Buch der Sterne die da leuchten über die Vereinigung der Heiligen in wachendem Zustande mit dem Herrn dieser und jener Welt. Von Scheich *Ibn Mogaizil* aus Magrib, dem Gelehrten, Hochgelehrten, dem Meere der Erkenntniss.“ Am Schlusse wird bemerkt (Fol. 225), das Werk sei 894 d. i. 1489 verfasst. Nach F. 117. a. lebte der Verfasser 874 (1469). Damit stimmt Hadschi Chalfa überein, der das Werk unter obigem Titel (Nr. 10964 t. V. f. I. S. 262) anführt und bemerkt, es sei vollendet i. J. 894. Hadschi Chalfa nennt den Namen des Verfassers vollständig: الشيخ ابو الفضل عبد القادر بن حسين بن على بن معيزل الشاذلى. In unserm Mspt. heisst der Hauptname deutlich مغيزل, nicht معيزل (Nach Flügel: Moaizil.) H. Chalfa

I.

Für die spätere Entwickelung der Schule Schadeli's ist nicht ohne Werth, seine Heimath zu kennen. Unser Gewährsmann nennt nun seinen Geburtsort nicht genau, er begnügt sich als Merkwürdigkeit anzuführen, dass Schadeli in einer Höhle geboren sei [1]. Näher belehrt uns die Angabe, dass derselbe aus dem Westgebiet, Magrib, stamme. Freilich steht damit der Vermuthung noch ein weites Feld offen, indem die etwas schwankende Bezeichnung Westgebiet — Garb, Magrib — von den Säulen des Herkules bald bis Karthago, bald aber auch bis Tripolis ausgedehnt wird. Doch wird Schadeli ausdrücklich als ein Mann vom *äussersten Westen* bezeichnet [2] und Tunis lag von seiner Heimath gegen Osten [3]. Ist demnach auch Ceuta (سبتة) [4], Gibraltar gegenüber, nicht die Geburtsstätte Schadeli's, so liegt sie nicht fern davon und die Bildung des maurischen *Andalusien* war ihm von Kindheit an ganz nahe zugänglich. Doch zogen ihn die damals in Spanien blühenden philosophischen und philologischen Studien nicht an; ein schwärmerisches Verlangen, die Geheimnisse des Islam aus den besten Quellen des Morgenlandes zu schöpfen, führte ihn auf einem weiten Pilgerzuge bis nach Mesopotamien, und zwar wahrscheinlich nach Bagdad, wo er in den Schulen der Sufis nach dem „Pole“ [5] fragte, um den sich sein Leben drehen sollte. Er ward in seine Heimath zurückgewiesen und fand den gesuchten

---

sagt, es sei ein nützliches Buch (مفيد). Es giebt übrigens Biographien von *Abulhasan Schadeli.* S. das unten von Tağ-ed-din Gesagte und Casiri II. S. 339. *Vgl.* v. Hammer, Literaturgesch. der Araber I. S. CXCVII.

1) اما مولده رضى الله عنه فبمغارة, Cod. Rehm. 53. f. 106. Er starb 656/1258 in einem Alter von 53 Jahren, das. f. 115. b. Also fällt seine Geburt ungefähr auf 1195 n. Chr. Sein voller Name lautet (f. 105. b. f.):
ابو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم بن هرمز بن حاتم بن قصى بن يوسف بن يوشع بن نظار بن احمد بن عيسى بن محمد ابن الحسن بن على بن ابى طالب

2) F. 101. a.

3) Bei der Reise von der Heimath nach Tunis heisst es, Schadeli sei nach Afrikia gereist. C. 53. f. 107. Tunis galt als eine der Hauptstädte des Districts Afrikia (s. Hartmann Edrisii Afr. S. 264, Maraṣid T. I. S. ٢١٩), über dessen verschieden angegebene Grenzen s. Stickel Hdb. d. morg. Münzk. S. 45, Maraṣid, T. I. S. ٨١.

4) Bei Casiri findet sich die, ohne Zweifel auf einem Missverständniss beruhende Angabe, Schadeli sei in Ceuta g e s t o r b e n; Biblioth. arab. hisp. II, S. 339.

5) قُطْبٌ s. unten.

„Pol“ in der Person eines seltsamen Anachoreten, der mit seiner Familie auf einem Berge und zwar in einer Höhle wohnte [1]). Da wurde der schwärmerische Keim in der jungen Seele reichlich mit Sufi-Theorien getränkt. Zur Entwickelung kam er bei einer Gelegenheit, die zunächst nur eine Neugierde über die vorgeblichen Mysterien des kabbalistisch behandelten „grossen Namens Gottes“ darbot, die aber durch einen Zufall weiter führte. Der Schüler befragte nämlich einst den Meister über den „grossen Namen Gottes“; da sagte das Knäbchen des Lehrers: du bist selbst der grosse Name Gottes [2]). Der Meister bestätigte lächelnd die als Orakel genommene Aeusserung des Kindes und entliess den Jüngling mit unermesslichen Vorstellungen über eine ausserordentliche Bestimmung und mit der Voraussagung, er würde in Aegypten selbst ein „Pol“ werden, müsste sich aber vorher in Schadele bei Tunis aufhalten. Abulhasan zog sich über Schadele bei Tunis, das ihm den Beinamen Schadeli verlieh [3]), auf den Berg Zagwan zurück, wo er in stillster Abgeschiedenheit die gesammelten Kenntnisse, Anregungen und Träume unter Uebungen der Frömmigkeit reifen liess. Die Stätte seiner einsiedlerischen Zurückgezogenheit waren jene mit reichem Baumwuchs geschmückten Höhen, von welchen die zum Theil noch in Ruinen erhaltenen Wasserleitungen des alten Karthago aus vollen Brunnenstuben ausliefen [4]). In diesem anmuthigen Bergrevier bildete sich Abulhasan nicht nur für sich in seinem Sinne während einer ungefähr zehnjährigen Zurückgezogenheit aus, sondern sammelte auch einen Kreis von

---

1) وهو ساكن بمغارة فى رافضة فى راس الجبل. f. 106. Ueber Râfidha kann ich keinen Aufschluss geben. Der Name dieses Anachoreten ist hier: ابو محمد عبد الرحمن بن عبد السلام بن مشيش. F. 116. a. wird der letztere Name بشيش geschrieben und buchstabirt.

2) F. 107. a. انت هو اسم الله الاعظم

3) شَاذَلَةُ f. 107. b. Der Beiname Schadeli ist von Abulhasan auf seine Jünger übergegangen. Er liebte diesen Namen nicht. Durch ein Wortspiel wurde er aufgelöst in شَاذّ لِي f. 108. b., was erklärt wird: المفرد لخدمتى ومعرفتى

4) جبل زَغْوان f. 108. a. Kazwini I. S. 162. *Brandin*, Considérations polit.-histor. sur le royaume de Tunis, Paris 1846. S. 47, beschreibt die Ueberreste der Wasserleitungen von Karthago und ihrer Cisternen als sehr grossartig und fügt bei: Ces grandes citernes recevaient l'eau du gigantesque aqueduc de *Zaghroan*, qui alimentait et approvisionnait Carthage. S. 34. Le district montagneux de *Zaghroan* est la Suisse de la régence de Tunis. L'abondance des sources d'eau y surpasse tout ce que l'on voit dans le reste du pays etc.

Verehrern um sich, welche ihn allmälig in die damals blühende Stadt Tunis zogen.

Mit dem Eintritt in diese Stadt beginnt seine öffentliche Thätigkeit (um 1240 n. Chr.). Das Ausserordentliche seiner ganzen Erscheinung und der Ruf seiner wunderbaren Geistesgaben und Kenntnisse machte unter dem Volke von Tunis das gewaltigste Aufsehen. Da er sich der Herkunft von Ali und Fatima rühmte, so konnte die Bewegung, welche sein erstes Erscheinen hervorrief, sehr leicht lawinenartig wachsen und die bestehende Macht stürzen. Darum wurde der seltsame Mann bald einer strengen Untersuchung unterworfen. Er musste vor einer Versammlung von Juristen und Theologen erscheinen; der Fürst von Tunis, Abu Zakaria, war unsichtbar hinter einem Vorhange Zeuge des Verhöres, das seine Lehre und seine Ansprüche auf den fatimidischen Adel betraf. Der Ernst dieser Untersuchung gegen einen Mann, der in Lumpen gehüllt war und nur die Mysterien der damaligen Sufilehre verkündete, musste unbegreiflich erscheinen, wenn man sich nicht erinnerte, dass Tumart 130 Jahre vorher ungefähr in derselben Gegend [1]) in der gleichen Gestalt erschienen war und doch in wenig Jahren die unstäten Kabilen am ganzen Atlas erregt hatte. Die Fürstenfamilie von Tunis, deren Ahn mit Tumart und seinem Nachfolger Abdalmumin im Bunde gewesen war und dieser Verbindung die Herrschaft über Tunis verdankte, hatte sich im Laufe der Zeit soweit von dem ursprünglichen Eifer für die Fatimiden von Magrib entfernt, dass sie mit den Fürsten von Granata ein Bündniss gegen die afrikanischen Mowahhiden einging [2]). Um so natürlicher war es, dass ein Fremdling, der sich als Alide geltend machte, nicht gleichgültig bleiben konnte.

Abulhasan läugnete nicht von Fatima abzustammen, aber er nahm in Folge dieser Abstammung nur eine Auszeichnung in religiösem Wissen in Anspruch. Der Fürst von Tunis, einer der vortrefflichsten Herrscher aus der Dynastie der Hafsiden [3]), gab sich zufrieden und fasste sogar eine grosse Hochachtung gegen den ausserordentlichen Mann, der nach einer langen Abgeschiedenheit, getrennt von Bibliotheken und Schulen, die gelehrtesten Männer von Tunis in öffentlichen Disputationen durch seinen Geist überstrahlte und, wie es schien, Zeichen einer seltenen, dem Politischen abgewendeten Frömmigkeit an sich trug. Doch der Oberrichter von Tunis, Abulḳasem Ḳoscheiri Ibn al Bara (ابو القاسم القشيرى بن البراء), blieb dabei, dass Abulhasan ein staatsgefähr-

1) Im J. 505/1111 n. Chr. trat Tumart in Mahdia مَهْدِيَّة auf. Ibn Chall. Nr. 699. Abulfeda III. S. 399. Karṭâs ed. Tornberg S. ١١. ff. u. Not. S. 397.

2) Casiri bibl. II. S. 263. Conde, los Arabes III. S. 171. 184 ff.

3) S. Casiri biblioth. II. S. 226, wo sich Leo Africanus über Abu Zakaria äussert. Conde, los Arabes III. S. 187.

licher Mann sei. Dieser verliess Tunis, um über Aegypten nach Mekka zu wallfahrten, fand aber in Aegypten Steckbriefe vor, die ihm, da er als Armer langsam reiste, aus der Hand Ibn al Bara's vorangeeilt waren. Es herrschte noch die Dynastie der ajjubidischen Sultane in Aegypten [1]), also eine Familie, die von vorn herein den Fatimiden entgegen war. Abulhasan wurde sofort in Alexandria als verdächtig behandelt. Das Ansehen, das er unter den dort herum wohnenden Kabilen sogleich bei seinem ersten Auftreten sich erwarb und der Zudrang dieser Leute zu ihm war gewiss geeignet, die Anklagen des Oberrichters von Tunis zu bestärken. Der Verdacht musste sich aufs Höchste steigern, da Abulhasan in Kairo bei der Audienz, die ihm der Sultan gab, auf dessen Frage, was er bei ihm wolle, erwiederte, er wolle sich bei ihm für die Kabilen verwenden [2]). Dass er gleichwohl den Verfolgungen so mächtiger Gegner entging, erklärt Ibn Mogaizil durch legendenartig erzählte Wunder. Wir möchten den vorzüglichsten Grund der Schonung des Scheich in den politischen Unruhen suchen, welche damals Aegypten und ganz Nordafrika erschütterten. Die ajjubidische Dynastie war dem Sturze nahe und mannigfache fremde und einheimische Kriegsbestrebungen erhielten stets neue Befürchtungen und neue Erwartungen in vollem Athem. Auch die Heere der Christen, welche in den letzten Jahren schon manchen Vortheil errungen hatten, forderten die strengste Aufmerksamkeit. So konnte der arme Scheich Abulhasan sich Gewaltthätigkeiten entziehen, die ihn in ruhigern Zeiten sicher die Freiheit, wo nicht das Leben gekostet haben würden. Was ein Tumart versucht hatte, konnte ja auch dieser seltsame Alide unternehmen, und was im Sturze des Morabiten-Reiches dort gelungen war, das konnte wieder gelingen. Daran hätte man sicher ausdauernder gedacht, wenn nicht die genannten Kriegsstürme den Blick von Abulhasan weggelenkt hätten.

Er zog sich trotz der Ungunst des Oberrichters Ibn al Bara wieder nach Tunis zurück, wo er so glücklich war, in einem

---

1) Wahrscheinlich regierte damals Elmelik el Çaleh, der Sohn jenes El-Melik el Kamel, der mit Friedrich II. die bekannten Unterhandlungen geschlossen hatte. S. Herbelot Salah S. 741. Schon beim Sturze des fatimidischen Chalifates in Aegypten durch Saladin waren die schiitischen Bestrebungen im Sinne des Volkes so locker begründet, dass Abulfeda sagt, es hätten sich nicht „zwei Geischen miteinander gestossen", als das abbasidische Chalifat wieder geltend gemacht worden sei (Abulfeda III. S. 635 ed. Reiske). Doch bewies die Blüthe des Reiches der Mowahhiden in Westafrika die fortwährende Kraft der Alidenansprüche.

2) فقال له الملك ما تقول ايها الشيخ قال جيتُ اشفع اليك فى القبايِل فقال له اشفع فى نفسك f. 110. a. القبايِل ist in diesem Zusammenhang wohl speciell auf die „Kabilen"-Stämme Nordafrikas zu beziehen, wie bei Ibn Mogaizil und AA. öfters.

andalusischen Knaben einen Schüler zu erziehen [1]), der ihn, wie es scheint, an Fähigkeiten weit übertraf und ohne dessen Hülfe er kaum einen Orden gestiftet hätte, der bis zur Stunde noch fortblüht. Später schlug er seine Wohnung in Alexandria [2]) auf, wo er, wie es scheint, wenigstens das letzte Decennium seines Lebens zubrachte und nicht nur von einer Schaar Sufis umgeben war, die gemeinschaftlich unter seiner Leitung lebten, sondern auch von fern her, als Orakel in Sufi-Fragen, besucht wurde. Er verliess Alexandrien öfters, um an verschiedenen Hauptorten, namentlich Aegyptens, zu lehren und zu wirken. Wir finden ihn in Manssura, in Kahira [3]) und dem damals sehr blühenden Ḳoss (قوص) in Oberägypten. Von da aus war er eben im Begriffe eine Pilgerreise zu machen, als ihn (i. J. 656/1258) im Jahre der Einnahme Bagdads durch die Mongolen der Tod ereilte [4]).

II.

Der Hauptgrund, warum Abulhasan Schadeli die letzten Jahre seines Lebens weniger angetastet zubrachte, ist wohl der, dass er immer deutlicher aus dem Nimbus alidischer Herrschaftsansprüche heraustrat und die schiitischen Elemente, welche durch Geburt und Erziehung an ihm hafteten, lediglich dazu benutzte das innere Leben der Islambekenner mit neuen Vorstellungen zu bereichern.

Dass er sich der Herkunft von Ali rühmte, geht aus dem Obigen hervor. Diesen Ruhm theilte er freilich mit vielen Scherifs. Dagegen war seine Jüngerschaft unter der Leitung eines Aliden

---

1) F. 110. b. Als Schadeli den Abulabbas in Tunis kennen lernte, sagte er: ما رَدَّنى الى تونس الّا هذا الشابّ. Später begleitet Abulabbas seinen Lehrer nach Aegypten. In Kairowan in der „Schicksalsnacht" ليلة القدر ist daselbst Schadeli von Welis umkreist, wie von Mücken, f. 211. b.

2) Da wurde er eine Zeit lang als Gefangener behandelt, f. 111. a. Wir können die Zeit dieser Gefangenschaft nicht genau angeben. Auch f. 113. a. ist er in einer Festung بقلعة und zwar, wie es scheint, als Gefangener.

3) In einem Kloster, f. 212. a. Aber auch in den Schulen, f. 101. b. بالكاملية بالقاهرة. In Ḳoss (قوص), f. 129. a. f. In Manssura f. 102. a.

4) Ueber das Todesjahr Abulhasans ist Ibn Mogaizil mit den Angaben Hadschi Chalfa's und Muradgea's d'Ohsson im Einklange. Der Ort seines Todes ist schwer zu ermitteln. Nach Ibn Mogaizil f. 58. a. starb er umringt von mehrern Jüngern, worunter (Omar) Abulabbas aus Murcia den ersten Rang behauptete, in حميترى (Hamîterâ ?). Die nähern Umstände des Todes giebt Ibn Moǵaizil später (f. 114. b.) an und bezeichnet wieder Hamîterâ (hier حميترا geschrieben) als Todesort; f. 115. b. wird ausdrücklich gesagt, dass er auch in Hamîterâ oder Homeiterâ begraben sei. Am genauesten ist die Bestimmung: دَفَنّاه بحميترا هذا الموضع ببرية عَيْذَابَ فى وادى طريق الصعيد f. 115. a.

aus der Familie der afrikanischen Idrisiden um so bedeutender. Einige Glieder jener fatimidischen Regentenfamilie hatten sich nach dem Sturze ihrer Dynastie in abgelegene Gebirge geflüchtet [1]) und von solchen Flüchtlingen mochte der Lehrer und Führer Abulhasans abstammen [2]). So hängt sowohl das leibliche als das geistige Leben Abulhasans mit dem Stamme des schiitischen Bekenntnisses zusammen. Seine Schüler legen ihm Attribute bei, die fast buchstäblich mit jenen übereinstimmen, worin sieh noch bis zur Stunde die Ansprüche der Herrscher von Marokko kleiden [3]); er heisst nämlich der grosse Weli (الولى الكبير), Scherif, Nachkomme Haschems, Hasans (الحسنى), Enkel der Fatima (الفاطمى) [4]). Ja es könnte scheinen, dass seine Anhänger mit den bei andern alidischen Prätendenten hervorgetretenen Ansprüchen nicht zufrieden seien, denn es wird von ihm gesagt, er sei aufgetreten im Besitze des *grossen Chalifates*, der höchsten Weli-Würde. (ظهر بالخلافة الكبرى والولاية الكثرى f. 102. a.)

Doch gerade darin lag für ihn die Versöhnung mit der Politik. Er und seine Schule nahm dieses Chalifat in einem symbolischen Sinne, wie wohl auch andere Mystiker. Mit diesen theilte er den Gegensatz gegen die herrschende Dialektik und Casuistik der Schule. Die Opposition reichte so weit, dass er von dieser Seite her während seines Lebens und in seiner Schule nach seinem Tode manche Verdächtigung zu erfahren hatte. Seine Jünger finden für nöthig ihn gegen den Vorwurf der Heterodoxie in Schutz zu nehmen und machen namentlich geltend, dass Autoritäten der streng scholastischen Richtung mit ihm in Aegypten freundlich verkehrten [5]). Freilich kann Ibn Mogaizil nicht verhehlen, dass sein Meister Männer wie Hallâǵ und Ibn ʿArabî, die mehr als anrüchig waren, mit Liebe citirt habe, doch erläutert er die Hinneigung Abulhasans zum Letztern auf eine für die Scholastiker beruhigende Art [6]).

---

1) Abulfeda annal. ed. Reiske II. S. 336.

2) Ibn Mogaizil giebt f. 116. a. von ihm selbst an bis auf Abulhasan Schadeli und von da bis auf Ali zurück die Successionskette des Schadeli-Ordens an. Der Meister Schadelis wird so bezeichnet: قطب زمانه السيد الشريف عبد السلام بن بشيش بن منصور بن ابرهيم الحسنى ثم الادريسى من ولد ادريس بن عبد الله بن الحسن بن على بن ابى طالب.

3) de Sacy, chrest. ar. I. ed. S. 413.

4) Ibn Mog. f. 102.

5) Ibn Mog. f. 101. b.

6) Es war nach f. 129. b. eine Entzückung in Ḳoss (قوص in Oberägypten), in welcher Schadeli seine Liebe zu Hallâǵ (حلاج) erklärte. Als ihn ein scholastischer Gelehrter fragte, was er von Ibn ʿArabi halte, so habe er gesagt: Er ist ein Ketzer (زنديقى); als ihn aber ein Sufi dasselbe fragte,

Jedenfalls war seine Opposition gegen die Scholastik eine solche, welche sich mit schwärmerischen Lieblingsideen der devoten Muslimen in Verbindung setzte und sich streng von der Art unterschied, wie philosophisch gebildete Männer, z. B. Ibn Sina, der orthodoxen Schule gegenüber standen.

Ibn Sina lehrte, die göttlichen Einflüsse auf die Menschheit bedürften keiner persönlichen Vermittler wie keiner vermittelnden Zwischenkräfte [1]); ein Satz, der in der nächsten Consequenz sogar die Sendung Mohammeds in ihrer Bedeutung aufhob. Schadeli dagegen lehrte, dass nicht nur in Mohammed und vor ihm in den Propheten persönliche Vermittler aufgetreten seien, sondern dass fort und fort solche, wenn auch in anderer Weise, auftreten.

Das ist ein Grundgedanke der Mystik nicht nur unsers Schadeli, sondern des Sufismus seit wenigstens dem 12. Jahrhundert; durch ihn allein kommt einiges Licht und einige Consistenz in die dunkeln und schwankenden Aeusserungen der Sufis dieser Periode über die Weli-Würde (وِلاية), über die „Pole“ (اقطاب) und die „Hülfe“ (غَوْث) einer jeden Zeit [2]). Die Vorstellungen von der hohen Gewalt eines Weli und „Poles“ können zugleich die von mir hervorgehobene Erscheinung erklären, dass die schiitischen Imamatsansprüche in den allgemeinen Sufi-Dignitäten aufgingen. Vernehmen wir die nähern Bestimmungen über die Weli-Würde und ihre Grade. Die Weli-Würde steht sehr hoch. Dass einige Sufis sie sogar über das Prophetenthum gestellt haben, wird zwar von Ibn Mogaizil nicht gebilligt, aber doch gegen den Vorwurf der Heterodoxie geschützt [3]). Der Schadeli-Jünger Mohammed Wefâ unterscheidet eine äussere und innere Weli-Würde; die äussere steht unter dem Prophetenthum, wie dieses unter dem

---

habe er geantwortet: Er ist einHeiliger صديق f. 123. a. 128. b. Man vergleiche den seltsamen Grundsatz in Minhâǵ ul-fokarâ von Isma'îl Ankyrawi S. 16. ed. Bulâk 1841. لا يصل مقام الصديقين رجل حتى يشهد فيه الف صديق انه زنديق.

1) Ibn Mogaizil lässt f. 90. b. Mohammed sich in einer Vision über Ibn Sina beklagen: انه يصل الى الله بغير واسطتى „Er will zu Gott gelangen ohne meine Vermittelung.“

2) Es geht aus der ganzen Auseinandersetzung des Ibn Mogaizil hervor, dass zwischen غوث und قطب kein wesentlicher Unterschied sei. Der „Pol“ einer Zeit erhält nur insofern den Namen غوث „Hülfe“, als er eine Zuflucht für die innern Bedürfnisse seiner Zeitgenossen ist. Vgl. die Bestimmung in Abdu-r-Razzaq's Dictionary of the technical Terms of the Sufis. Calcutta 1845. S. 136. الغوث هو القطب حين ما يلتجا اليه ولا يسمى فى غير ذلك الوقت غوثا.

3) F. 190. a.

Apostolat (الرسالة); die innere Weli-Würde, der Zustand der Inspiration, steht über der Prophetenwürde als solcher. Uebrigens hat Mohammed auch diese innere Würde gehabt [1]).

Die Vollmachten, welche der Weli hat, sind so ausserordentlich, dass Ibn Mogaizil eine ernstliche Untersuchung darüber anstellt, in wie fern sich der Weli vom Zauberer unterscheide [2]). Er verwandelt, versetzt sich von einem Orte zum andern, setzt in Aemter ein, setzt ab, belebt und tödtet, macht krank und gesund u. s. f. [3]). Nach der eigenen Erklärung Abulhasans sind die Welis besonders berufen, ein auf ausserordentlichen Wegen erlangtes übermenschliches Wissen zu besitzen [4]). Sie zerfallen in zwei Klassen: Substitute der Propheten und Substitute der Apostel oder Gottgesandten [5]).

Nach einer andern Stelle, welche zugleich eine bemerkenswerthe Aeusserung über das Verhältniss der „Pole“ oder „Hülfen“ zu den Welis enthält, heisst es, Gott habe seit dem Verschwinden der Propheten die Erde nicht ohne Männer gelassen, welche ihre Thätigkeit fortführten. Die Welis, „deren Herzen nach den Herzen der Propheten sind“, haben diesen Beruf. Es gebe (in jeder Generation) 300 Welis, davon seien 70 Vordermänner (نُجَبَا), weiter 40 Zeltpflöcke (اوتاد) der Erde, zehn seien Hauptleute [6]) (نُقَبَاء), sieben Obmänner (عرفاء), drei seien die Auserwählten (المختارون) und Einer die Hülfe (الغوث). Gehe die Hülfe mit Tod ab, so werde sie aus der Zahl der drei Auserwählten ersetzt; die neue Lücke werde aufsteigend ergänzt, bis ein Weltmensch die Zahl der 300 voll machen müsse [7]).

---

1) وكانت النبوة من هذا الوجه دون مقام ولايته f. 191. a.

2) F. 63. b.

3) تصرف بامر الله وتحرك باذنه وحكم فى خلقه فولى وعزل وهدى وخذل واحيى وقتل وامرض وشفا ومنع واعطا ووصل وقطع f. 112. a.

4) Vgl. f. 129. a., wonach القطبية die tiefe Vertrautheit mit den Früchten der innern Wissenschaft ist.

5) فانقسمت الاوليا على ضربين ضرب منهم ابدال الانبيا وضرب منهم ابدال الرسل. f. 88. b. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von „Abdâl“ vielleicht bei einer andern Gelegenheit.

6) „Nakib“ wird bei Ibn Batuta von Defrémery (Voyages d'Ibn Batoutah. Paris 1848. S. 152.) mit „chef des Alides“ übersetzt.

7) F. 85. b. Im weitern Verlaufe der Auseinandersetzung führt Ibn Mogaizil verschiedene Eintheilungen der Schaar der Welis an. Nach f. 86. b. schätzt Abulhasan die Gesammtzahl der Welis auf 124,000, wozu Ibn Mogaizil ein kritisches والله اعلم setzt.

Von einzelnen dieser Rangordnungen sind schon längst die Zahlverhältnisse mitgetheilt, obwohl etwas abweichend [1]). Nach allen Darstellungen bleibt das fest, dass der „Pol“ der Träger einer himmlischen Vollmacht sei.

Der Besitzer dieser Vollmacht nimmt daher förmliche Huldigungen an, wie der rechtmässige Chalife. Auch Schadeli erhielt solche Huldigungen, zum Beispiel von Abul-ḥaǵǵâǵ [2]). Das war ein fühlbarer Ersatz für den Abgang der politischen Huldigungen, welche sich an das Imamat knüpfen sollten. Die Anschauungen von einer besondern Vollmacht der Welis und „Pole“ sind ohne Anstand in den Kreis des sunnitischen Mysticismus aufgenommen worden. Wo diese Anschauungen zuerst hervorgetreten seien, kann ich nicht bestimmen.

Schadeli fand jedenfalls die Idee von den „Polen“ bereits vor [3]), wie schon aus dem Umstande erhellt, dass er in seiner Jugend (s. oben) in Irak nach „dem Pole“ fragte; auch hat sich diese Vorstellung nach ihm weit über die Gränzen seiner Anhänger ausgebreitet, aber sie wird unter diesen *vorzugsweise* gehegt.

In dieser Beziehung kann ein Ausspruch geltend gemacht werden, der die hervortretendsten Auszeichnungen der Schadelie angiebt und dabei besonders hervorhebt, dass in ihrer Mitte stets der „Pol“ oder die Pol-Würde sich finden werde [4]). Wie weit solche Ansprüche auch von andern Orden geltend gemacht wurden, muss erst bestimmt werden. Sicher ist der Schadelische Orden ein vorzüglicher Bewahrer der Vorstellungen vom „Pole“ u. dgl. geworden. Wenn derselbe gleichwohl nach aussen hin stiller, weniger Aufsehen erregend auftrat als z. B. die Rufais, so spricht

---

1) Marmol, descripcion general de Africa. Granada 1573. I. fol. 61. c. 3. „Dizen mas que la ciencia divina esta puesta en su general que llaman el *Cotb* (que quiere dezir el sancto de los sanctos) el qual eligen del numero mas antiguo de quarenta llamado *lautet* (que quiere dezir los troncos) y hazen la eleccion de otros setenta del numero de siete cientos y setenta y cinco.“

2) Dieser erzählt von sich wie er nach Alexandria gekommen und zu Schadeli gelangt sei: فاتيتُ اليه وبايعتُهُ بيعةَ القطابة Ibn Mog. f. 111. a.

3) Koscheiri kennt noch keine „Pole“. Dass die sufischen Glossarien von Gorǵani (Ta'rîfât) und Abdu-r-razzaq den Ausdruck قطب aufführen, ist natürlich, da sie später, als Schadeli sind. Vgl. de Sacy, Pend-Nameh p. LVIII. LIX. Zur Zeit Ibn Batuta's nahmen bereits einzelne Scheiche diesen Titel an. Voyages d'Ibn Bat. von Defrémery S. 155. Der Name Ḳotb-ed-dîn kommt schon im 12. Jahrh. vor.

4) اختصّت الشاذلية بثلاثة اشيآ لم تكن لاحد قبلهم ولا بعدهم الاولى انهم مختارون من اللوح المحفوظ الثانية ان المجذوب منهم يرجع الى الصحو الثالثة ان القطب منهم دائمًا ابدًا f. 104. b.

das zu Gunsten der Grundrichtung des Stifters und macht die verschiedenen Lobpreisungen erklärlich, welche Ibn Mogaizil anführt [1]). Er breitete sich in Aegypten, Südarabien, Nordafrika und, wie es scheint, in Syrien [2]) aus, und brachte, nach dem was uns vorliegt, eine nicht unansehnliche Zahl von achtungswerthen Häuptern und Schriftstellern hervor. Sehr grosse Verehrung geniesst Omar Abul-abbas aus Murcia, der „Chalife und Erbe" Schadeli's [3]); ihm folgte Tâǵ-eddîn Abulfaḍl Ahmed Ibn ʿAṭâ-allah († 709/1309), Schüler des Vorigen. Er schrieb unter Anderem das Leben seines Lehrers Abul-abbâs (Casiri II. S. 339) mit Nachrichten über Ali Abulhasan selbst. Es wird von Ibn Mogaizil sehr oft angeführt [4]), auch Hadschi Chalfa kennt es.

Unter den spätern Schadelischen Schriftstellern ist der bei Casiri und H. Chalfa genannte Dichter Ali Ibn Wefâ beachtenswerth († 807/1404) [5]).

Er ist nicht zu verwechseln mit dem ebenfalls mystischen Dichter Muhammed Wefâ, welcher sich wie der erstere zur Schule Schadeli's bekennt. Muhammed Wefâ ist nach Ibn Mog. f. 123. a. Vater des Ali Wefâ. Er ist Verfasser des Werkes شعائر العرفان [6]), wie, so scheint es, des Buches التجليات, von welchem Casiri spricht (I. S. 231).

Die grösste Aufmerksamkeit verdient sein Diwan, der uns unter den Rehm'schen Handschriften vorliegt [7]).

Dürfte man nach dem Geiste dieses Diwans die ganze Schadelische Schule beurtheilen, so müsste man die unter aufgeklärten arabischen Schriftstellern allgemeine Annahme, dass die Magribiner einer abergläubischen Kabbalistik ergeben seien, der Lüge zeihen; denn die Oden von Muhammed Wefâ athmen grossentheils den Geist einer freudigen Huldigung gegen Allah, ohne störende Beimischung.

---

1) Ali Koraschi sagt: انا شاذلى ما حييت وان مُتّ فمشورتى فى الناس ان يتشيذلوا Ibn Mog. f. 104. b.

2) Es ist mir wahrscheinlich, dass die von Muǵîr-eddîn in seiner Geschichte von Jerusalem genannten Wefâï identisch mit den Schadeli sind.

3) خليفته ووارثه, f. 41. a. Dieser Schüler begleitete den Scheich Schadeli etwa von 1245 an fast überall hin bis zum Tode.

4) Cod. Rehm. 53. f. 45. b. 58. a. 67. b. H. Chalfa V. S. 319. Nr. 11136. لطائف المنن.

5) Bibl. Escur. I. S. 130. H. Chalfa III. S. 251.

6) Nach H. Chalfa IV. S. 48. Nr. 7568. und Cod. Rehm. 53. f. 190. b. und 123. a.

7) Cod. Rehm. 6. ديوان ابى عبد الله محمد بن محمد القرشى الاسكندرى الشاذلى.

Digitized by Google

Doch bleibt es im Ganzen unwidersprechlich, dass unter den Schadelie die magribinischen Künste der Beschwörung und die Alchymie eifrige Pflege fanden. Jene Vorliebe für magische Beschwörungsformeln, welche in Mauritanien mehr als anderwärts herrschte und herrscht, ist nicht zufällig von dem einen oder andern Mitgliede des Schadeli-Ordens gepflegt worden, sondern der Stifter ging hierin selbst mit seinem maassgebenden Beispiele voran.

Das berühmteste Produkt dieser Art ist jenes, mit dessen Abfassung Ali Abulhasan Schadeli sein Leben am rothen Meere auf der letzten Wallfahrt nach Mekka beschlossen hat. Es führt den Namen حزب البحر, „Perikope des Meeres". Es ist ein Schiffergebet, das zugleich die Spuren einer kabbalistischen Richtung, wie einer stolzen, feindlichen Gesinnung gegen Nicht-Muslimen verräth. Es ist arm an Gedanken und verglichen mit den Oden des Schadeli Muhammed Wefâ kaum einer Beachtung werth, aber es hat ein historisches Interesse. H. Chalfa widmet dieser Gebetsformel einen eigenen Artikel (H. Ch. III. S. 56 ff.), worin er unter Anderem angiebt, der Verfasser derselben, Abulhasan, habe ihr eine ungemeine Wirkung beigemessen. Bagdad hätte nach Schadeli's Meinung von den Mongolen nicht eingenommen werden können, wenn ihnen diese Formel entgegengesetzt worden wäre. Das Jahr der Verfassung derselben ist zugleich das der Eroberung Bagdad's (656/1258) und des Todes Schadeli's. Es kommt oft vor. Uns liegt der Text in zwei Handschriften (Nr. 12 u. 20 Cod. Rehm.) vor; auch Ibn Mogaizil spricht davon (f. 105. b.). Beachtenswerth ist der Anfang der Formel, in so fern die Anrufung *jâ ʿalî* wie in manchen schiitischen Gebeten, wenn ich nicht irre, absichtlich so gewählt ist, dass an Gott und Ali zu gleicher Zeit erinnert wird [1]).

Jedenfalls stand Schadeli ursprünglich auf einem Standpunkte von welchem aus es nahe lag, in eine extreme schiitische Richtung zu gerathen, und es bleibt ein wesentliches Verdienst von ihm, zwischen sunnitischen und schiitischen Anschauungen eine Vereinbarung angestrebt und auch, obschon nicht einzig und allein, durchgeführt zu haben.

Ein anderes Verdienst friedlicher, wenn auch nicht so ernster Art würde unserm Scheiche angehören, wenn die Sage richtig wäre, dass er der Erfinder des Kaffees sei. Diese Sage war die Veranlassung dazu, dass der nur von Muradgea d' Ohsson mit einigen Worten als Ordensstifter erwähnte, sonst aber in Europa

---

1) Uebrigens erhielt Schadeli von seinem Lehrer bei der Entlassung den scheinbar inhaltslosen, aber in Beziehung auf die ultra-schiitische Lehre vom حلول stehenden Denkspruch: „O Ali, Gott ist Gott und die Menschen sind Menschen." Ibn Mog. f. 107. a.

unbekannt gebliebene Schadeli ein Paar Mal erwähnt wurde. Niebuhr hat bei seiner Anwesenheit in Mokha 1763 aus mündlichen Mittheilungen die Sage aufgenommen, dass ein Scheich Schadeli vor 400 Jahren der Begründer der Stadt Mokha und des dortigen Kaffeebetriebes geworden sei. Sein Grab wird bei Mokha gezeigt, ein Thor von dieser Stadt führt seinen Namen und seine Verehrung daselbst ist gross (Reisebeschr. nach Arabien I. S. 439). Später (1806) hat de Sacy (Chrestom. arab. 1. Ausg. t. II. S. 274) aus dem Dschihannuma die Stelle mitgetheilt, worin Hadschi Chalfa den Ursprung des Kaffeebetriebes auf den Scheich Schadeli zurückführt. Während bei Niebuhr der Scheich Schadeli ohne weitere Charakteristik genannt wird, kennzeichnet ihn H. Chalfa so, dass er mit dem von uns behandelten Ordensstifter identisch sein muss, denn er wird ausdrücklich Abulhasan genannt und als Magribi bezeichnet. In dem treuen Schüler Omar, welcher bei H. Chalfa um die Leiche Schadeli's ist, erscheint jener Abul-Abbas Omar aus Murcia, den wir oben als den vorzüglichsten Schüler und als den „Chalifen" Schadeli's kennen gelernt haben. Aber die Erzählung bei H. Chalfa ist so seltsam sagenhaft, dass es schwer ist, den geschichtlichen Kern herauszufinden. Ibn Mogaizil sagt nichts vom Kaffee.

Jedenfalls scheint der bei Niebuhr genannte Schadeli ein späterer Scheich aus dem Orden Schadeli's zu sein [1]).

Nachtrag der Redaction.

Zu S. 14. Anm. 2. Eine Biographie des Scheich Abu-l-hasan al-Magribi asch-Schadili steht auch in Ǵâmî's Nafahât-al-uns. S. de Sacy Notices et extraits de deux MSS. pers. contenant les vies des Sofis (Sonderabdruck aus Not. et Extr. Tom. XII.) S. 143.

Zu S. 16. Anm. 1. Der Name Rafidha scheint in Beziehung gesetzt werden zu müssen zu der gleichnamigen Secte, welche ihren Sitz zu Tarudant hatte. S. Kartas ed. Tornberg S. ٨٣ Z. 5 ff. u. die Lexx. u. d. W.

Zu S. 16. Anm. 3. Die Namensform شَاذَلَةٌ empfiehlt sich weder durch ein arabisches Aussehen, noch ist sie anderweitig beglaubigt. Richtiger ist es, die zweite Silbe mit Kesre und danach auch das nomen gentile Schadili (Schadili) zu sprechen. Vgl. Veth, Lubb-al-Lubâb S. ١٤٧ Anm. e, und die daselbst citirten Worte des Kamus; Fleischer, Catal. Lips. S. 449 col. 2. Z. 14. 15, wo der Name (sic) الشّاذِلِي geschrieben ist.

---

1) Von Hammer nimmt die Identität beider an und macht den Ordensstifter nach Niebuhr zum Patron der Kaffeesieder. Gesch. des osm. Reiches I. S. 139. II. S. 348. Kleine Ausg. Vgl. Ritter, Arabien II. S. 569 ff.

Zu S. 16. Anm. 4. Ueber den جبل زغوان s. Marasid T. I, S. ٥١۴ nebst Juynbolls Note; Movers Phoenizier II, 2. S. 404. — Eine Hauptstelle über die Wasserleitungen von Carthago ist der aus Abu-Ubaid al-Bakri entlehnte Passus in der anonym. Description de l'Afrique par Kremer S. ١۴. Vgl. das. S. ١٣.

Zu S. 19. Anm. 4.* Die Wüste Aidâb in Oberägypten, in der das sonst unbekannte حيترا liegen soll, wird ausführlich behandelt von Quatremère in s. Mémoires géogr. et hist. sur l'Égypte tom. II. S. 162—172. — Die übliche Schreibung des Namens ist عَيْذاب, s. Abulfedâ Géogr. S. ١٢. f. Jâkût Muschtar. S. ٣٩., ٣١٥.

Zu S. 21. Anm. 2. Vgl. das von Fleischer A. L. Z. 1839 Nr. 202 col. 543 über قطب und die übrigen Stufen der hierher gehörigen Dignitäten Gesammelte und Angeführte.

Zu S. 22. Anm. 7. Diese Gesammtzahl stimmt mit der von Mohammed selbst angegebenen der Propheten überein; s. Muradgea d'Ohsson, übers. v. Beck, I. S. 107.

Zu S. 26. Anm. 1. Auf unsern Abulhasan Schadili wird die Auffindung des Caffees ebenfalls zurückgeführt in einer Abhandlung über Caffee u. s. w. von dem Arzte Muhammad aus Hamât (Cod. Senat. Lips. CCLXVII) s. Fleischer Catal. p. 512 col. 2. — Dass das Grab des Abou'l-Hhaçan Chadély in Jemen gezeigt wurde, vermerkt auch Abd-oul Kérym voyage de l'Inde à la Mecque trad. par Langlès, 2e éd. S. 184. Ueber die Entdeckung des Caffeetrankes vgl. noch Rödiger zu Wellsted's Reisen in Arabien I. S. 228 Anm. 177.

Digitized by Google

Ueber Hâschim und 'Abd-el-Muttalib die Vorfahren Muhammad's und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den 'Abbasiden und Omajjaden.

Von

Prof. F. Wüstenfeld [1]).

In dem Nachfolgenden sind aus dem Classenbuche des Ibn Sa'd, von dessen Inhalte ich im 4. Bande dieser Zeitschr. S. 187 ff. eine allgemeine Uebersicht gegeben habe, zwei Abschnitte fast wörtlich übertragen und daran Einiges aus einer Abhandlung el-Macrizi's angeknüpft.

Hâschim ben 'Abdmenâf

der Urgrossvater Muhammad's, soll ein Zwillingsbruder der 'Abd Schams gewesen und beide mit der Stirn, oder die Stirn des einen mit der Hand des anderen zusammen gewachsen sein, so dass sie bei der Geburt durch einen Schnitt getrennt werden mussten, was auf eine Feindschaft der Brüder und ihrer Nachkommen gedeutet wurde. Hâschim vereinigte sich mit seinen Brüdern 'Abd Schams, al-Muttalib und Naufal, um die Regierungs- und Ehrenämter in Mekka an sich zu reissen; diese bestanden in der Aufsicht über die Ka'ba als Schlüsselbewahrer, in der Anführung der Truppen als Fahnenträger, in der Beköstigung der Pilger und dem Vorsitz im Gerichte. Ihr Grossvater Coçeij hatte diese Aemter seinem Sohne 'Abd el-Dâr und dessen Nachkommen vermacht und damals war 'Amir ben Hâschim ben 'Abdmenâf ben 'Abd el-Dâr im Besitze derselben, Hâschim aber und seine Brüder hielten ihre Familie für würdiger, da sie in Mekka eines grösseren Ansehens genossen. Auf ihre Seite traten die Banu Asad ben Abd el-'Ozzá ben Coçeij, Banu Zohra ben Kilâb, Teim ben Morra und el-Hârith ben Fihr; 'Amir dagegen wurde in seinen Rechten durch die Banu Machzûm, Sahm, Gomah und 'Adí ben Ka'b unterstützt; die Banu 'Amir ben Loweij und Muhârib ben Fihr blieben neutral. Die Mitglieder beider Parteien verbanden sich durch einen Eidschwur, sich gegenseitig zu unterstützen und nicht zu verlassen, und es wurde dabei eine

1) Bei der Generalversammlung zu Göttingen am 30. Sept. 1852 vorgetragen. D. Red.

feierliche symbolische Handlung verrichtet: die Anhänger des Hâschim brachten einen Schlauch mit wohlriechenden Essenzen zur Ka'ba, in welchen ein Jeder, indem er den Schwur leistete, die Hände eintauchte, womit er dann die Ka'ba bestrich; sie erhielten davon den Namen „die Duftenden"; 'Amir und seine Anhänger brachten einen Schlauch mit Blut zur Ka'ba, in welches sie, indem sie schworen, die Hände tauchten, und sie wurden „die Verschwornen" oder „die Blutlecker" genannt [1]). Während so alle Vorbereitungen zu einem blutigen Kampfe gemacht wurden, kam unter ihnen ein Vergleich zu Stande, dass die 'Abdmenâf ben Coçeij das Ehrenamt der Beköstigung der Pilger mit Speise und Trank bekommen, die 'Abd el-Dâr aber die übrigen Aemter behalten sollten, und in ihrem Besitze blieb auch das Gerichtshaus, bis es 'Ikrima, ein Sohn des oben genannten 'Amir, an den Chalifen Mu'âwia verkaufte, welcher es zur Wohnung des Emir von Mekka bestimmte, was es unter den folgenden Chalifen geblieben ist.

Da 'Abd Schams viele Reisen unternahm und selten in Mekka anwesend war, auch eine grosse Anzahl von Kindern hatte, die ihm die kostspielige Bewirthung der Pilger schwer oder unmöglich machte, so kamen „die Duftenden" überein, seinem Bruder Hâschim das Ehrenamt ihrer Beköstigung zu übertragen, und jedes Jahr, wenn die Zeit der Wallfahrt herannahte, pflegte er an die Coreisch eine eindringliche Rede zu halten, worin er ihnen einschärfte, wie sie von Gott durch den Besitz der Ka'ba begnadigt und bevorzugt seien und dass es daher ihre Pflicht sei, die fremden Pilger mit allen Ehren zu empfangen und nach Kräften zu bewirthen. Er selbst verwandte dazu jährlich eine bedeutende Summe und von den Coreisch, die nicht sehr vermögend waren, schickte ihm doch jeder zu diesem Zwecke jährlich hundert Griechische Ducaten. Hâschim liess bei dem Brunnen Zamzam eine Cisterne anlegen, in welche das Wasser aus den übrigen Brunnen von Mekka geleitet wurde, damit die Fremden für sich und ihre Thiere einen hinreichenden Vorrath hätten; die Beköstigung nahm ihren Anfang einen Tag vor dem Tage el-tarvia [2]) und erfolgte in Mekka, Miná, Ǵam' (d. i. Muzdalifa) und auf dem Berge 'Arafa, sie bestand aus Brod und Fleisch, Brod und Butter, Butter und Graupen oder Graupen und Datteln. Auch in Miná wurde Wasser gereicht, wo es damals in Cisternen noch wenig gab, bis die Fremden von dort zurückkehrten; dann hörte die Bewirthung auf und alle machten sich auf den Heimweg.

Um die für so bedeutende Auslagen nöthigen Geldmittel herbeizuschaffen, suchte Hâschim seine Handelsgeschäfte zu er-

---

1) *Camus* p. 120.

2) *Reiske* zu Abulfed. Annal. T. II. p. 643. Es ist aber nicht 'Abdallah ben el-Zobeir, welcher die Wasserleitungen und Cisternen am 'Arafa anlegen liess, sondern 'Abdallah ben 'Amir ben Koreiz. *Bekri* s. v. نعمان.

Digitized by Google

weitern; er war der erste, welcher die Handelsreisen der Coreisch regelmässig ordnete, so dass sie im Winter nach Jemen und Habessinien, und im Sommer nach Syrien zogen, wo sie bis Gazza, oft auch bis Ancyra kamen. Hier war er mit dem Griechischen Kaiser zusammengetroffen, hatte sich ihm vorgestellt, Geschenke überreicht und dann für die Coreisch mit ihm einen Handelsvertrag abgeschlossen, welcher schriftlich abgefasst war. Zugleich suchte er seine Stammesgenossen daran zu gewöhnen, dass sie selbst ihre Waaren an die grösseren Märkte brachten und nicht bloss auf den durch ihr Gebiet führenden Landstrassen feil boten. Auch an el-Nağâschí richtete er ein Schreiben, um die Erlaubniss zu erwirken, dass die Coreisch sein Land betreten durften.

Auf einer solchen Reise kam Hâschim einst nach Medina, wo die Nabatäer jährlich einmal zusammen zu kommen und einen Markt abzuhalten pflegten, bei welcher Gelegenheit öfters auch Heirathsverbindungen geschlossen wurden. Er bemerkte hier unter der Menge der Käufer und Verkäufer eine durch ihre Gewandtheit und Schönheit ausgezeichnete Frau, und bei näherer Erkundigung, ob sie ledig oder verheirathet sei, erfuhr er, sie sei Salmá, die Tochter des 'Amr ben Zeid vom Stamme el-Nağğâr und mit dem Fürsten Oḥeiḥa ben el-Ǵolâh verheirathet gewesen, von dem sie sich aber getrennt habe, nachdem sie ihm zwei Söhne 'Amr und Ma'bad geboren hatte; denn wegen des hohen Ansehens, in welchem sie bei ihrer Familie stand, habe sie sich bei der Verheirathung das sonst nur den Männern zustehende Recht vorbehalten, ihrerseits die Ehe auflösen zu können. Hâschim hielt also um sie an, und als sie erfuhr, dass er von edler Abkunft sei und einen hohen Rang einnehme, verheirathete sie sich selbst mit ihm. Zu dem Hochzeitmahle, welches er veranstaltete, lud er seine Reisegefährten ein, vierzig Coreischiten aus den Familien Abdmenâf, Machzûm und Sahm, sowie die Verwandten der Braut vom Stamme el-Chazrağ; dann blieb er noch einige Tage, worauf er nach Mekka zurückkehrte. Salmá gebar ihm einen Sohn, welcher, da er mit grauem Kopfhaar *scheiba* zur Welt kam, Scheiba genannt wurde und später den Namen 'Abd el-Muṭṭalib erhielt.

Bei einer Missärnte und daraus entstandener Theuerung zog Hâschim nach Syrien, liess dort eine Menge Brod backen, that es in grosse Säcke, belud damit seine Cameele und brachte es nach Mekka. Hier *haschama* zerbrach er das Brod in Stücke, liess Schlächter kommen, welche die Cameele schlachteten und kochten, schüttete die Kessel in hölzerne Schüsseln aus und speiste die Bewohner von Mekka. Dies war die erste ordentliche Mahlzeit nach dem Hungerjahre, und er erhielt damals erst den Namen Hâschim d. i. der Zerbrecher des Brodes, während sein eigentlicher Name 'Amr war, und der Dichter 'Abdallah ben el-Ziba'rá sagt darüber:

'Amr der edle hat zerbrochen die Brodstücke für sein Volk,
Als die Männer von Mekka in einem Hungerjahre abgemagert waren.
Von ihm sind die Reisen beide eingerichtet,
Die Reise im Winter und die Reise in den Sommertagen.

Das Ansehen und die Achtung, worin Hâschim immer mehr stieg, erregten den Neid seines Neffen Omajja ben 'Abd Schams, welcher einiges Vermögen besass; er gab sich alle Mühe, es dem Hâschim gleich zu thun, war aber nicht dazu im Stande, sondern erregte nur die Schadenfreude einiger Coreischiten. Aus Aerger fing er nun an, Hâschim zu schmähen, und forderte ihn zu einem Wettstreit heraus, welchen dieser aber wegen seines höheren Alters und Ansehens ablehnte. Indess hörten die Coreischiten nicht auf ihn anzureizen, bis er sich bereit erklärte, um den Preis von funfzig schwarzäugigen Cameelen, welche in Mekka geschlachtet werden sollten, und unter der Bedingung einer zehnjährigen Verbannung aus der Stadt für den Unterliegenden, sich in einen Wettstreit um die höhere Ehre einzulassen. Omajja war damit einverstanden und sie wählten zum Schiedsrichter den Priester der Chozâ'iten Abu Hamhama Ḥabîb ben 'Amira, dessen Mutter Qilâba eine Schwester des Hâschim war. Der von diesem gefällte Urtheilsspruch lautete:

Bei dem glänzenden Mond und dem leuchtenden Sterne!
Bei der Regenwolke und dem Vogel in der Lüfte Ferne!
Bei allem, was den Wandrer leitet durch Berg und Thal!
Wahrhaftig! Hâschim übertrifft den Omajja allzumal
An guten Eigenschaften von Anfang bis zu Ende benannt,
Abu Hamhama ist damit wohl bekannt.

Der Sieger Hâschim nahm die funfzig Cameele des Omajja und liess sie in Mekka schlachten und austheilen, während Omajja auf zehn Jahre in die Verbannung nach Syrien ging. *Dies ist der Ursprung der Feindschaft zwischen Hâschim und Omajja und ihren Nachkommen, den Hâschimiden ('Abbasiden) und Omajjaden* [1]).

Hâschim erkrankte auf einer Handelsreise nach Syrien; seine Begleiter blieben bei ihm in Gazza, bis er gestorben war, begruben ihn dort, und Abu Rohm ben 'Abd el-'Ozzá el-'Amirí, damals ein junger Mann von zwanzig Jahren, brachte seinen Nachlass seinen Kindern nach Mekka zurück. Dass von den vier Söhnen des 'Abdmenâf nur einer, 'Abd Schams, in Mekka, die drei anderen auswärts gestorben seyen, nämlich Hâschim vor jenem in Gazza, el-Muṭṭalib in der Festung Radmân in Jemen und schon vor diesem Naufal bei dem Wasser Salmân auf dem Wege von

---

1) Solche Rangstreitigkeiten waren unter den Arabern nichts Seltenes, und wir werden unten noch ein Beispiel davon sehen; andere sind zwischen 'Alcama ben 'Olâtha und 'Amir ben el-Ṭofeil, zwischen el-Ca'câ' ben Ma'bad und Châlid ben Mâlik u. a. geführt worden.

Mekka nach 'Irâc, sagt der Dichter Maṭrûd ben Ka'b in den Versen

ميت بردمان وميت بسلمان وميت عند غزات
وميت اجعنى فقده مات بشرق البنيات

Scheiba ben Hâschim gen. 'Abd el-Muṭṭalib.

Nach dem Tode des Hâschim zog seine Frau Salmá mit ihrem Sohne Scheiba wieder zu ihrer Familie nach Medina. Als Thâbit ben el-Mundsir, der Vater der Dichters Hassân ben Thâbit, einst die Wallfahrt nach Mekka machte, erzählte er seinem Freunde el-Muṭṭalib, wie sein Neffe Scheiba durch seinen schönen Anstand und seine Geschicklichkeit im Bogenschiessen sich so vortheilhaft vor seinen Vettern in Medina auszeichnete, dass keiner seiner Pfeile das handgrosse Ziel verfehlte, und so oft er träfe, riefe er aus: „ich bin der Sohn 'Amr's des edlen“. El-Muṭṭalib wollte ihn desshalb so bald als möglich wieder nach Mekka holen, und wiewohl Thâbit bemerkte, dass ihn seine Mutter und seine Oheime nicht so leicht würden ziehen lassen, machte er sich doch nach Medina auf den Weg. In der Nähe der Stadt angekommen, erkundigte er sich nach ihm und fand ihn bald mit seinen Gespielen beim Pfeilschiessen; er erkannte ihn an der Aehnlichkeit mit seinem Vater, umarmte ihn mit thränenden Augen, zog ihm ein Jemenisches seidenes Kleid an und sprach die Verse:

عرفت شيبة والنجار قد حلقت ابناوها حوله بالنبل تنتضل
عرفت اجلاله منا وشيمته ففاض منى عليه وابل سبل

Ich erkannte Scheiba, als die Söhne der Naǵǵâr (Medinenser)
sich um ihn sammelten, um im Bogenschiessen sich zu üben.
Ich erkannte ihn, wie er an Gestalt und Fertigkeit uns glich;
da flossen mir um ihn die Thränen wie ein Regenguss.

Salmá liess el-Muṭṭalib zu sich in ihre Wohnung einladen, und als sie den Grund seiner Reise erfuhr, sträubte sie sich lange, bis jener erklärte, dass er nicht ohne den Knaben gehen würde. „Er ist jetzt erwachsen, sagte er, und lebt in einer fremden Familie, während wir, seine nächsten Verwandten, im höchsten Ansehen stehen; der Aufenthalt in seiner Vaterstadt ist für ihn besser als der hiesige, er bleibt darum dein Sohn, wo er auch sein mag.“ Salmá bat nun nur um einen Aufschub von drei Tagen, und nachdem diese verflossen waren, reiste er mit ihm nach Mekka zurück. Als sie dort einzogen, hielten die Leute den Scheiba für einen Sklaven ('abd) el-Muṭṭalib's und sagten: der ist 'Abd el-Muṭṭalib, und nachdem ihnen el-Muṭṭalib gesagt hatte, dass es sein Neffe Scheiba sei, erkannten sie ihn ebenfalls an der Aehnlichkeit mit seinem Vater; indess wurde er seitdem 'Abd el-Muṭṭalib genannt. Er erbte nach dem Tode el-Muṭṭalib's

dessen Aemter السقاية والرفادة, und speiste die Pilger und tränkte ihre Cameele aus den Cisternen der bisherigen Vorsteher, bis er den Brunnen Zamzam anlegte, wobei ihm sei Sohn el-Hârith behülflich war. Ueber den Besitz dieses Brunnens erhoben die Coreischiten einen Streit, indem sie behaupteten, dass er schon von ihrem Ahnherrn Ismâ'îl, dem Sohne Abrahams, gegraben und desshalb gemeinschaftliches Eigenthum sei. 'Abd el-Muṭṭalib nahm ihn dagegen für sich allein in Anspruch, wollte sich aber einem beliebigen Schiedsrichter unterwerfen, und man kam überein, dass die Priesterin der Banu Sa'd Hodseim in Mu'ân, einem festen Platze an der Syrischen Gränze fünf Tagereisen von Damascus, den Streit entscheiden solle. Er brach desshalb mit zwanzig Mann von 'Abdmenâf's Nachkommen auf, während zwanzig Coreischiten für sich des Weges zogen; als sie zu dem Brunnen el-Faqîr kamen, fanden sie kein Wasser und sahen mitten in der Wüste einem qualvollen Tode entgegen. Sie machten sich daher alsbald wieder auf um Wasser zu suchen, und indem das Cameel des 'Abd el-Muṭṭalib rasch zutrat, sprang unter seinem Hufe eine Quelle süssen Wassers hervor. Aus Freude und Dankbarkeit wollten die Coreischiten den Streit nicht weiter fortsetzen, indem sie sagten: „der Gott, welcher dir hier in der Wüste das Wasser schenkt, hat dir auch den Zamzam geschenkt" [1]). Beim Ausgraben hatte er die Gegenstände wieder gefunden, welche einst die Gorhomiden bei ihrem Auszuge aus Mekka darin versteckt hatten, nämlich zwei goldene Gazellen, aus denen er Goldplatten machte, womit er eine Seite der Ka'ba bekleidete, sieben Schwerter aus Cal'a [2]), welche er an beiden Thoren der Ka'ba aufhängte, um damit zu einem Schatze für dieselbe den Grund zu legen, und fünf vollständige Panzer. Auch den Schlüssel und das Schloss zur Ka'ba machte er aus Gold.

Als 'Abd el-Muṭṭalib den Brunnen Zamzam grub, hatte er zur Hülfe nur einen Sohn el-Hârith, der damals noch jung war, und er gelobte, wenn Gott ihm zehn Söhne schenken würde, so wolle er einen derselben zum Opfer bringen. Nachdem ihm nun zehn Söhne geboren waren, liess er sie zusammenkommen und erzählte ihnen, was er gelobt habe; alle stimmten überein, dass er sein Gelübde halten müsse, er solle den Namen eines jeden von ihnen auf einen Pfeil schreiben und das Loos entscheiden lassen. Dies geschah, er nahm die Pfeile, ging in das Innere der Ka'ba und sprach zu dem Priester: „wirf die Pfeile"; und als er warf, kam zuerst der Pfeil des 'Abdallah heraus, den er besonders lieb hatte. Er nahm ihn bei der Hand, führte ihn zur Schlachtbank und hatte

1) *Cazwini*, Kosmographie. Th. 2. S. 80.

2) Cal'a oder Kallah, eine Hafenstadt im Indischen Meere. *Cazwini*, Kosmographie. Th. II. p. 29. — Relation des voyages dans l'Inde, publ. par M. *Reinaud*. p. LXI.

schon das Messer bei sich; seine Töchter standen dabei und weinten, und eine von ihnen sagte zu ihrem Vater: „frag doch, ob du eine Anzahl deiner Cameele, die auf dem heiligen Gebiete weiden, dagegen setzen kannst.“ Er sprach nun zu dem Priester: „wirf die Pfeile um ihn oder um zehn Cameele“; dies war damals die gewöhnliche Sühne für ein Menschenleben; aber als er warf, kam wieder 'Abdallah's Pfeil heraus. Er setzte dann immer zehn Cameele mehr ein, bis endlich bei hundert das Loos auf die Cameele fiel. 'Abd el-Muṭṭalib war nun sehr froh und die Leute mit ihm; während seine Töchter ihren Bruder 'Abdallah mit sich nahmen, holte er die Cameele und schlachtete sie zwischen el-Çafâ und el-Marwa. Seitdem wurde die Sühne bei den Arabern auf hundert Cameele bestimmt und von Muḥammad bestätigt.

'Abd el-Muṭṭalib war das Oberhaupt seines Stammes, so lange er lebte, und selbst eine Abtheilung von den Chozâ'a stellte sich unter seinen Schutz wegen des Besuches der Ka'ba, und es war ihm um so lieber, sich durch diese zu verstärken, als die Coreischiten (im Gegensatz zu den Hâschimiden, denen er angehörte) nicht aufhörten, eine feindliche Stellung gegen ihn einzunehmen. Er versammelte desshalb sieben von el-Muṭṭalib's Nachkommen, dazu el-Arcam ben Nadhla, el-Dhaḥḥâk und 'Amr, die beiden Söhne des Abu Çeifí ben Hâschim (von 'Abd Schams und Naufal war keiner dabei), begab sich mit ihnen in das Gerichtshaus und schloss mit den Chozâ'a ein Schutz- und Trutz-Bündniss, worüber eine Urkunde aufgenommen wurde, die sie in der Ka'ba aufhängten, und er sprach dazu die Verse:

ساوصى زبيرا ان توافت منيتى بامساك ما بينى وما بين عمرو
وان يحفظ الحلف الذى سن شيخه ولا يلحدن فيه بظلم وغدر
هم حفظوا الال القديم وحالفوا اباك وكانوا دون قومك من فهر

Ich werde, wenn mein Ende naht, Zobeir verpflichten,
an dem, was zwischen mir und 'Amr [1]), festzuhalten,
Dass er den Schwur, den einst sein alter Vater that, bewahre,
und nie darin durch Druck und List vom Rechten weiche.
Sie hielten treu den alten Bund und schwuren deinem Vater,
und waren besser, als die näheren Verwandten Fihr [2]).

Er verpflichtete auch in seinem Testamente zur Aufrechthaltung dieses Vertrages seinen Sohn el-Zobeir, dieser wieder bei seinem Tode seinen Bruder Abu Ṭâlib, und dieser seinen Bruder el-'Abbâs.

Auf seinen Handelsreisen nach Jemen pflegte 'Abd el-Muṭṭalib bei einem der Himjaritischen Fürsten einzukehren; einmal traf er

---

1) D. i. 'Amr Muzeiqiâ, der Stammvater der Chozâ'a.

2) D. i. die Coreischiten, hier mit Ausschluss der Hâschimiden.

Digitized by Google

dort einen sehr bejahrten Mann, welcher ihm vorhersagte, dass unter ihnen ein Prophet und ein König aufstehen würde, und zwar aus dem Geschlechte Zohra; er nahm desshalb bei seiner Rückkehr die Hâla bint Woheib zur Frau und verheirathete seinen Sohn 'Abdallah mit Amina bint Wahb, welche Muḥammads Mutter wurde. Ein ander Mal fragte ihn der Himjaritische Fürst, ob er nicht sein weisses Haar zu ändern und als junger Mann nach Mekka zurückzukehren wünsche? — Das vermöchtest du? — Er liess ihm das Haar erst mit Ḥinna färben und dann Waid darüber streichen, wodurch es rabenschwarz wurde. 'Abd el-Muṭṭalib nahm von diesen Stoffen eine grosse Quantität mit sich; er kam bei Nacht in Mekka an, und als er am andern Morgen in seiner Familie erschien, sagte seine Frau Noteila: „o Scheiba! wenn das doch immer so bliebe, wie schön wäre das!" — Auf diese Weise kam die Sitte, das Haar schwarz zu färben, nach Mekka.

'Abd el-Muṭṭalib war mit Ḥarb ben Omajja lange Zeit befreundet, bis dieser ihm einen Wettkampf anbot, wem die grössere Ehre gebühre, und nachdem el-Nagâschí, König von Habessinien, es abgelehnt hatte, diesen Streit zu entscheiden, wählten sie Nofeil ben 'Abd el-'Ozzá zum Schiedsrichter. Dieser wies den Ḥarb zurecht mit den Worten: „Wie kannst du dich mit einem Manne messen wollen, der dich in jeder Hinsicht übertrifft?" Ḥarb schloss sich nun an 'Abdallah ben Ǵod'ân, welcher damals als Parteiführer in Mekka in Ansehen stand, und hierdurch erhielt der Familienhass zwischen den Omajjaden und Hâschimiden neue Nahrung.

Ich übergehe hier die bekannte Geschichte, wie 'Abd el-Muṭṭalib beim Einfall der Habessinier zu Abraha kam und sein von den Soldaten geraubtes Cameel zurückforderte. Er zog sich mit 'Amr ben 'Aïds, Muṭ'im ben 'Adí und Abu Mas'ûd el-Thacafí auf den Berg Ḥirâ bei Mekka zurück, bis die Habessinier das Land wieder geräumt hatten.

Nach dem Tode seiner Schwiegertochter Amina nahm 'Abd el-Muṭṭalib den kleinen Muḥammad zu sich und bewies gegen ihn eine Zärtlichkeit, wie gegen keins seiner Kinder; er liess ihn zu sich bringen oder besuchte ihn, wenn er allein war oder schlief, liess ihn neben sich auf seinem Polster sitzen und ass nie, bevor sein Söhnchen, wie er ihn nannte, herbei geholt war. Bei seinem Tode übergab er ihn der Obhut seines Sohnes 'Abu Ṭâlib. Als er sein Ende nahe fühlte, liess er seine Töchter zu sich kommen und sagte: „singt mir Klagelieder vor, ich will zuhören." Sie trugen nun nach einander ein Gedicht vor, und als die Reihe an Omeima kam, war ihm die Zunge schon schwer, er nickte aber noch beifällig mit dem Kopfe und verschied sanft. Er erreichte ein Alter von 82, oder nach anderen gar von 110 Jahren.

So weit Ibn Sa'd, und wir wenden uns nun zu el-Macrîzi. Dieser hat eine besondere Abhandlung geschrieben über den Streit

zwischen den Omajjaden und 'Abbasiden unter dem Titel: النزاع والتخاصم فيما بين بنى امية وبنى هاشم — in der Bibliothek zu Leyden Cod. 560, 15 (1809), — worin er zunächst die Veranlassung desselben meist wörtlich mit Ibn Sa'd übereinstimmend erzählt und wie dieser hinzusetzt: فكان هذا اول عداوة وقعت فى بنى هاشم وبنى امية *dies ist der Ursprung der zwischen den Hâschimiden und Omajjaden entstandenen Feindschaft.* Als Grund des Streites zwischen 'Abd el-Muṭṭalib und Ḥarb ben Omajja giebt er an, dass ein Jude sich unter den Schutz des ersteren gestellt habe, welcher aber von Ḥarb verfolgt und getödtet worden sei, worauf er sich seines Vermögens bemächtigt habe; eine weitläufige Geschichte فى خبر طويل, die er indess nicht mitgetheilt hat.

Unter diesen Umständen trat Muḥammad auf, ein Urenkel des Hâschim und also ein geborner Feind der Omajjaden, unter denen er dann auch seine entschiedensten und hartnäckigsten Gegner hatte. Als die hervorragendsten nennt el-Macrîzi folgende:

Abu Oḥeiḥa Sa'îd ben el-'Aṣi ben Omajja,
'Ocba ben Abi Mo'eiṭ ben Abi Amr ben Omajja,
el-Ḥakam ben Abil-'Aṣi ben Omajja,
'Otba ben Rabî'a ben 'Abd Schams, seinen Sohn el-Walîd, seinen Bruder Scheiba und seine Tochter Hind, die Frau des
Abu Sofjân ben Ḥarb ben Omajja, dessen Schwester Omm Ǵamîl mit Abu Lahab verheirathet war.

Die näheren Nachrichten über diese Personen finden sich in dem Register zu den Arabischen Stammtafeln. El-Macrîzi berichtet dann, wie beim Tode Muḥammads die meisten Statthalter in den Provinzen Omajjaden waren, welche das Emporkommen ihrer Familie unterstützten, und erzählt den ferneren Verlauf der Streitigkeiten mit den 'Abbasiden, welche wir hier nicht weiter verfolgen.

Abriss einer Reise in Palästina im Jahre 1852 von E. Robinson, E. Smith und Andern.

Mitgetheilt von

Prof. E. Robinson[1].

Seit der Veröffentlichung meines Werkes über Palästina hatte ich beständig den Wunsch gehegt, dieses merkwürdige Land nochmals zu besuchen, theils um manche Punkte von Neuem zu untersuchen, theils und vorzüglich in der Hoffnung, meine Forschungen auf die noch nicht untersuchten Theile desselben auszudehnen.

Im März des laufenden Jahres (1852) langte ich im Verfolge der Ausführung dieser Pläne zu Beirût an. Hier wurde ich eine Zeit lang aufgehalten; zunächst durch die Unbeständigkeit des Wetters, welche weit länger anhielt, als gewöhnlich — einige der heftigsten Regen und Schneestürme des Jahres fanden erst nach meiner Ankunft statt —; dann weil ich der Jahresversammlung der Amerikanischen Mission in Syrien, welche diessmal in *Beirût* gehalten wurde, beizuwohnen wünschte. Ich spreche hier meine innigste Anerkennung und Dankbarkeit für das Interesse aus, welches die Mission für mein Unternehmen an den Tag legte, sowie für die Maassregeln, welche sie verfügte, um mir für die ganze Dauer meiner Reise die Hülfe und Begleitung eines der Missionäre zu sichern.

Es war schon eingeleitet, dass ich vor der Zusammenkunft der Mission Herrn Thomson nach Hâsbeiya begleiten und von dort aus die Gegend von Bâniâs und Phiala besuchen sollte; allein gerade um diese Zeit machten die Bewegungen der Drusen, welche der ihnen drohenden Conscription zu entgehen suchten, jene Gegenden unsicher. Ich war daher genöthigt, mich auf kurze Ausflüge zu beschränken; nach der Mündung von Nahr el-Kelb mit ihren Aegyptischen und Assyrischen Tafeln; nach dem merkwürdigen Tempel zu Deir el-Kăl'ah und nach 'Abeih, wo sich das Knabenseminar der Mission befindet. Nach dem letztgenannten Orte begaben wir uns nicht auf dem gewöhnlichen Wege,

---

1) Und vorgetragen von Prof. Fleischer in der Generalversammlung zu Göttingen am 2. October 1852. D. Red.

Digitized by Google

um eine Stelle auf einer, zwischen zwei Thälern aufsteigenden felsigen Anhöhe zu besuchen, woselbst sich viele in die zerstreuten Felsen eingehauene alte Sarcophage befinden, deren gewaltige Deckel abgehoben sind und meist dicht daneben liegen. Der Ort ist durchaus einsam, fast öde; nur hin und wieder sieht ein Fleckchen mit Waizen zwischen den Felsen hervor.

Am 5. April befanden Dr. E. Smith und ich uns wieder auf dem Wege von Beirût nach Jerusalem. Am 26. Juni 1838. waren wir von unsern frühern Reisen zusammen in Beirût angelangt, und nun brachen wir von demselben Orte auf um unsere Untersuchungen weiter zu führen. Wir schlugen unser Nachtlager zu Neby Jûnas (*Porphyrion*) auf, mehr als den halben Weg nach Sidon. Als das Zelt aufgeschlagen, das Bett gemacht und das einfache Mahl genossen war, ergriff uns der Vergleich des Ehmals und des Jetzt mit Gewalt.

Da waren wir in unserm Zelte, das zwar nicht dasselbe, wie früher, aber doch von dem vorigen kaum zu unterscheiden war; das Mobiliar und unser ganzer Reiseapparat waren ähnlich, mehrere Gegenstände sogar die nämlichen, und unsere Plätze im Zelte waren die alten. Die dazwischenliegenden *vierzehn Jahre* schienen zu verschwinden, als ob wir eine Reise von gestern her fortsetzten, und als wir uns in die Gegenwart zurückversetzten, erkannten wir dankbar die Gnade Gottes an, welche uns das Leben gefristet hatte und uns nach einem so langen Zeitraum gestattete, die Untersuchungen, welche wir zusammen begonnen, zusammen fortzusetzen. Gewiss war es ein hohes und seltenes Vorrecht, dass wir nach vierzehn langen Jahren den Faden unserer Forschungen in dieser Weise wieder aufnehmen konnten.

Unter andern Umständen hätten wir es vielleicht für eine ungünstige Vorbedeutung gehalten, dass sich während der Nacht ein heftiger Sirocco erhob und unser Zelt niederriss, als wir dalagen. Es war (weil ringsumher keine günstigere Stätte zu finden war) auf dem Sande aufgeschlagen worden. Anfangs versuchten wir unter dem niedergeworfenen Zelte fortzuschlafen; allein das Hin- und Herschlagen der Leinwand trieb uns vom Lager, und da der Tag schon im Osten grauete, so beschlossen wir alsbald aufzubrechen. Diess geschah; wir gingen durch eine Furth des Auwaly unfern seiner Mündung und langten bald nach 7 Uhr zu Sidon an.

Auf dem Wege längs der Küste stellten wir nur wenige Beobachtungen an, doch lassen sich nach denselben die Karten in einigen Puncten berichtigen. Die Ueberreste der alten römischen Strasse, deren Spuren man von der Nachbarschaft des Flusses Damûr auf dem grössern Theile des Weges bis zum Auwaly gewahrt, fielen uns diessmal mehr auf. Es ist seltsam, dass die Syrische Küste noch nie ordentlich aufgenommen worden ist, und um so mehr muss es uns freuen, aus zuverlässigster Quelle zu

erfahren, dass die Britische Regierung nächstes Jahr diese Lücke auszufüllen beabsichtigt.

Von Sidon aus wandten wir uns östlich gegen den Libanon und nachdem wir über zwei Stunden geritten waren, schlugen wir unser Zelt zu Kefr Fâlûs auf: bis zu einer gewissen Entfernung nördlich und östlich von Sidon weichen die Berge zurück. Es ist ein offener wellenförmiger Landstrich, trefflich angebaut und voll des herrlichsten Obstes. Von Sidon bis an den Fuss des Libanon rechnet man etwa drei Stunden Weges und dann erheben sich die Bergrücken allmälig.

Am folgenden Tage beabsichtigten wir bis Rûm und nach dem hohen kegelförmigen Berg Ruweiset Rûm weiter zu gehen, dann den hohen Bergrücken Ǵebel Rîhân, südlich von der scharfen Biegung des Auwaly zu ersteigen und längs desselben hinzureisen, bis wir den Weg von Ǵezzîn nach Ǵerǵû'a erreicht haben würden. Auf diesem wollten wir nach dem letztgenannten Dorfe hinunter gehen, welches am nordwestlichen Saume der gewaltigen Schlucht des Flusses Zaherâny, hoch an der Bergseite liegt. Wir schickten also unsere Packmaulthiere auf dem geraden Wege nach Ǵerǵû'a, wo sie uns erwarten sollten. Allein wir hatten auf dem Wege nach Rûm kaum eine Stunde zurückgelegt, als es zu regnen begann; und nachdem wir in einem Bauernhause zu Rûm eine Zeit lang gewartet, sahen wir uns genöthigt, unserm Plane zu entsagen und auf dem nächsten Wege nach Ǵerǵû'a zu reisen. Wir langten über Ǵebâ'a nach einem langen und uninteressanten Ritte unter beständigem Regen zu Ǵerǵû'a an und quartirten uns für die Nacht und den folgenden Tag in einer dunkeln, rauchigen Stube in einer der Hütten des Orts ein. Diess war das einzige Mal, dass unser Reiseplan durch ungünstige Witterung vereitelt ward.

Am folgenden Tage stiegen wir von Ǵerǵû'a aus in die Schlucht des Zaherâny hinab und besuchten dessen höchste nie versiegende Quelle. Dort fanden wir zu unserer Ueberraschung einen in den Felsen gehauenen alten Canal, welcher mit einem weiter unten befindlichen Aquäduct in Verbindung steht, mittels dessen das Wasser dieser Quelle unterhalb des Dorfes um den Berg herum und so nach Sidon geleitet wurde. Viele Ueberreste einer solchen Wasserleitung am Wege nach Sidon sind allerdings schon aufgefunden worden; allein deren Anfang war bisher noch unbekannt. Die Sidonier besassen Wasserleitungen von dem weit nähern Auwaly behufs der Bewässerung, allein diesem Wasser müssen sie zum Trinken den Vorzug gegeben haben. Selbst jetzt wird das Trinkwasser aus eine Stunde und weiter entfernten Quellen nach der Stadt gebracht. Sidon liegt von Ǵerǵû'a N. 42. W.

Von diesem hohen Standpuncte aus überschaute man das ganze Land westlich und südwestlich bis an das Meer. Es ist uneben,

wellenförmig und hin und wieder felsig; es bietet Hügel, Thäler und Ebenen, aber keine eigentlichen Berge dar. Die Schlucht des Zaherâny streicht hier gegen S. W., und wendet sich gleich unter dem Dorfe beinahe gegen S., indem sie sich eine kurze Strecke weit an dem westlichen Fusse des Ǵebel Rîhân hinzieht, worauf der Fluss plötzlich durch den niedrigen Höhenzug, der dort dessen westliches Ufer bildet, durchbricht und westlich dem Meere zuströmt. Allein das Thal, das sich am Fusse des Ǵebel Rîhân hinzieht, setzt sich, unter dem Namen Wady Ǵermăk, ganz bis zum Lîtâny hinab fort, und man möchte fast versucht sein anzunehmen, dass der Zaherâny sich früher mit dem letztern Flüsschen vereinigt habe. — Am rechten Ufer des Lîtâny, hart unterhalb der Mündung des Wady Ǵermăk, steht auf einer hohen, mit dem Libanon nicht zusammenhängenden Klippe die prächtige, aber verödete Festung Kăl'at esh-Shăkîf, das Belfort der Kreuzfahrer. Man konnte dieselbe von Ǵerǵû'a genau gegen Süden sehen, und es lag in unserm Reiseplane dieselbe zu besuchen.

Am folgenden Tage (dem 9. April) reisten wir durch eine fruchtbare und gut angebaute Gegend über Nábâtîyeh, einen Marktflecken, nach Arnûn, einem armseligen Dorfe, welches am Fusse des Rückens liegt, auf dem sich die Burg erhebt. Hier sieht man in getrennt stehende Felsen einige alte Sarcophage eingehauen. Der Berg ist auf dieser Seite weder sehr steil, noch hoch; wir befanden uns nach einem Ritte von 20 Minuten vom Dorfe aus auf der Höhe, und die Hälfte des Weges war ebener Boden. Hat man aber die Höhe erreicht, so blickt man auf der andern Seite beinahe senkrecht in den Abgrund des Lîtâny hinab, welcher, nach der Messung des Dr. De Forest mittelst des Aneroids, 1500 Fuss tief abfällt. Das Plateau oben ist sehr schmal, und die Burg nimmt dessen ganze Breite ein, und ragt sogar über dieselbe hinaus, indem das Mauerwerk stellenweise von tiefern Vorsprüngen heraufsteigt. Die Burg ist also im Verhältniss zu ihrer Breite ungemein lang. Südlich von derselben ist das Plateau des Bergrückens zu einer schönen Esplanade oder einem Paradeplatze geebnet.

Wir kennen diese Festung aus der Geschichte der Kreuzzüge; allein man sieht auf den ersten Blick, dass sie sich aus viel ältern Zeiten herschreibt, und dass die Kreuzfahrer dieselbe nur wieder in guten Stand gesetzt haben. Der alte Theil, welcher noch immer den Haupttheil des Bauwerks bildet, ist aus tiefgeränderten Steinen gebaut. Die Steine sind nicht so gross, wie an den Bauwerken von Jerusalem und nicht in derselben Regelmässigkeit gerändert, wie im Thurm Hippicus, aber doch, wenn auch gröber im Ganzen, von demselben Character. Auch hier haben die Thürme geböschte Grundmauern, und einige der viereckigen Thürme könnten fast für *Facsimiles* von denen vom Hippicus gelten. Die Reparaturen der Kreuzfahrer lassen sich

Digitized by Google

überall leicht unterscheiden und bieten einen durchaus verschiedenen Character dar. Ihr Hauptwerk unter den noch vorhandenen Ueberresten ist eine schöne lateinische Kapelle längs der östlichen Mauer. Vielleicht lässt sich zur Bestimmung des Alters dieser Festung noch irgend eine historische Angabe ermitteln; allein keinenfalls ist sie jünger, als die Byzantinische, ja vielleicht Römische Herrschaft in Syrien. Hier war stets ein wichtiger Pass von Sidon nach den östlichen Gegenden. Die Burg wird vom Ǵebel Rîhân gegen N. und N. O. überragt, so dass sie einen hochhervortretenden Punct bildet, nach allen Richtungen in weiter Ferne sichtbar. Die Burg über Bâniâs liegt von ihr gegen S. 60. O.

Von esh-Shăkîf wandten wir uns ziemlich gegen W. zu S. nach der Brücke beim Dorfe Kâ'kâ'îyeh, die über den Lîtâny führt, welcher letztere hier gegen W. fliesst. Diese Brücke ist zum Theil ein uraltes Bauwerk, aber das Ganze baufällig. Hier schlugen wir unser Nachtlager auf.

Unsere nächste Tagereise führte uns bis zur Burg Tibnîn, das Toron oder Turinum der Kreuzfahrer. Der gerade Weg dahin führt durchaus in dem Wady Huǵeir hinauf; allein nachdem wir eine Stunde gereist waren, wandten wir uns links in ein anderes tiefes Thal, Wady Selûky, das südwestlich von Hûnîn beginnt und in welchem das Regenwasser der ganzen Gegend abfliesst. Wir gingen nun oben auf der hohen südlichen Thalwand hin, und langten, nach einer Stunde, bei dem Dörfchen Kăbrîkhah an, woselbst sich die Trümmer eines Tempels befinden, von welchem noch mehrere Säulen mit Ionischen Capitälern stehen. Von da wandten wir uns wieder schräg nach dem Wady Huǵeir, bei einer Stelle, wo ehemals, auf dessen westlicher Seite, noch ein Tempel stand, von welchem nur noch ein oder zwei Säulen sich erhalten haben.

Die Festung Tibnîn steht auf dem Gipfel eines abgesonderten Berges und nimmt einen weit grössern Flächenraum ein, als esh-Shăkîf; auch ist sie in viel höherm Grade das Werk der Kreuzfahrer, obwohl mehrere Lagen von tiefränderigen Steinen an der Aussenseite bezeugen, dass schon frühere Grundmauern vorhanden waren. Sie liegt jetzt, mit Ausnahme eines Thorwegs, in Trümmern. Innerhalb der Mauer hat eine Familie der Metâwileh-Sheiks ein Haus gebaut, in dem sie wohnen. Von hier aus liegt Ǵerǵû'a gegen N. 24. O. und die Burg esh-Shăkîf N. 42. O.

Von Tibnîn schlugen wir die Richtung gegen S. 60. W. ein, und kreuzten auf diese Weise unsern frühern Weg bei Ḥârîs (nicht Hadîth). Nachdem wir abermals eine Stunde lang gereist waren, erstiegen wir den Bergrücken rechts von Wady el-'Ain, auf dem Wege von Rumeish nach Tyrus, bis Jâtir, einem Dorfe, von welchem aus man die Ebene von Tyrus überschaut, offenbar eine alte Ortslage. Dann kehrten wir in das Wady el-'Ain zurück, reisten in

demselben eine Strecke in südöstlicher Richtung hinan und wandten uns dann rechts nach einer Stelle, wo Ruinen liegen, die man Hazûr und Hazîry nennt, die aber nicht das Hazor der Schrift und des Josephus sind. — Von da gingen wir südwestlich nach Râmeh, welches auf einem abgesonderten Berge steht, der sich mitten in einem von höhern Bergen umgebenen Boden erhebt. Diess ist unstreitig das *Ramah* des Asser, nicht zu verwechseln mit dem Ramah des Naphthali. Man sieht daselbst eine Anzahl alter Sarcophage.

Eine halbe Stunde westlich von Râmeh liegt ein höherer Berg, auf welchem man von fern die Säulen und einen Theil des Gemäuers eines alten Tempels erblickt. Wir besuchten denselben, fanden aber die Säulen sämmtlich in dem Grade verwittert, dass sich die Ordnung der Capitäler nicht mehr erkennen liess. Der Ort heisst Belâṭ. Von dieser hohen Stelle aus überschauten wir die ganze bergige und zerklüftete Gegend zwischen ihr und dem Meere, von Râs el-Abgad bis 'Akka, so dass wir den Strich der Bergrücken und Thäler deutlich wahrnehmen konnten. Unter den letztern ist das bedeutendste das grosse Wady el-Kärn. Unser Führer beschrieb es als so tief und abschüssig, dass selbst die Adler nicht darüber fliegen könnten.

Wir erfuhren später, dass sowohl Râmeh als Belâṭ einige Wochen früher von Herrn Van de Velde besucht worden waren.

Von Râmeh reisten wir nach Rumeish und von da nach Kefr Bir'im auf dem Wege nach Safed, eine halbe Stunde östlich von Sa'sa'. Dort sind die Ueberreste zweier merkwürdiger Gebäude. Von dem einen steht noch ein bedeutender Theil des Hauptgebäudes vorn mit einem Säulenporticus, welcher keiner griechischen Ordnung angehört. Hinter den Säulen erblickt man in der Mitte ein grosses Portal und zu jeder Seite desselben eine kleinere Thür. Das Ganze ist mit ungemein sorgfältig ausgeführter Bildhauerarbeit verziert. Von dem andern Gebäude steht nur noch ein Stück der Façade ganz einzeln im Felde da. Sie ähnelt der Vorderseite des andern Gebäudes, nur dass auf dem Stein über dem Mittelportale eine Hebräische Inschrift steht, deren Buchstaben die jetzt übliche viereckige Gestalt haben. Sie hat sehr gelitten und enthält, soweit sie sich entziffern lässt, nur die Bitte um „Frieden" für den Gründer des Gebäudes, jedoch ohne Namen und Datum. Sind die Inschrift und das Gebäude von gleichem Alter, so wird das letztere durch die erstere als eine jüdische Synagoge bezeichnet. Dass es, gleich dem andern, wirklich eine solche war, ergiebt sich auch aus deren Aehnlichkeit mit dem verfallenen Gebäude zu Meirôn, welches die Juden noch jetzt für eine Synagoge ihrer Väter halten. Wir trafen später die Ueberreste ähnlicher Bauwerke, die sich durch ihre sehr eigenthümliche Architektur auszeichnen und zum Theil von ansehnlicher Grösse sind, zu Irbid, Tell Hûm, Kedes und wohl noch an an-

dern Orten Galiläa's. Diess Alles scheint auf einen Zustand des Glückes, Reichthumes und Einflusses unter den Juden Galiläa's während der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung hinzuweisen, von welchem weder ihre eigenen, noch irgend andere Geschichtsschreiber uns Kunde gegeben haben. Diese Gebäude müssen gleichzeitig mit den blühenden Schulen in Tiberias gewesen sein.

Am folgenden Tage (dem 14. April) kamen wir zuerst nach Meirôn, und nachdem wir dort die Grabmäler und die alte Synagoge besichtigt, stiegen wir den westlich liegenden Berg hinan und langten, nachdem wir den hohen Rücken des Ǵebel Ǵermăk überschritten und das nächste Thal hinter uns gelassen, zu Beit Ǵenn an. Dieses Dorf liegt hoch an der Bergwand im Westen des grossen Thales, welches hier gegen N. W. streicht und einer der Hauptzweige des Wady el-Kărn ist. Jenseits dieses westlichen Bergrückens in einem Becken, von welchem ein anderer Hauptzweig des Wady el-Kărn ausgeht, liegt das Dorf Bukei'a, welches theilweise von Ackerbau treibenden Juden bewohnt wird. Deshalb werden sie von Manchen für einen Ueberrest der alten jüdischen Landesinsassen gehalten, der von den spätern christlichen oder muhammedanischen Herren des Landes nie aus seinen ursprünglichen Wohnsitzen vertrieben worden sei.

Indem wir uns von Beit Ǵenn aus südlich wandten, gelangten wir nach einer halben Stunde auf die Höhe eines Passes der Bergkette, die hier von O. nach W. streicht, von wo man das ganze südliche Galiläa überschaut. Von diesem Puncte aus hat man eine der weitesten und schönsten Aussichten, die wir auf unserer ganzen Reise trafen. Fünfzehn Hundert bis 2000 Fuss unter uns lag die prächtige Ebene von Râmeh (das *Ramah* des Naphthali) mit Olivenwäldchen und Getreidefeldern bedeckt; während jenseits andere Bergrücken und Ebenen erschienen, die wir zu durchreisen gedachten. Durch diese lange Ebene von Râmeh zieht sich die Hauptstrasse von 'Akka nach Damaskus.

Sonderbarer Weise hat diese Ebene an beiden Enden keinen Ausfluss. Vom östlichen Theil derselben fliesst das Regenwasser durch eine Spalte in dem südlichen Rücken in die nächste Ebene ab und gelangt dann durch das Wady Sellâmeh in den See von Tiberias. In ähnlicher Weise wird der westliche Theil durch eine in demselben Rücken befindliche Spalte nach dem Wady Sha'ab zu entwässert, welches sich westwärts nach der Ebene von 'Akka hinabzieht. Auf dem südlichen Bergrücken, östlich von der ersterwähnten Schlucht, erhebt sich eine rundliche Kuppe, welche nach einer kleinen Ruine an deren nordwestlichem Abhange Tell Hazûr genannt wird. Auch diess kann das Hazor der heiligen Schrift und des Josephus nicht sein, denn dieses lag nicht, wie Tell Hazûr, am See Tiberias, sondern am See Merom oder Semi-Chonitis, dem heutigen Hûleh.

Digitized by Google

Wir stiegen nach Râmeh hinab, welches noch hoch auf dem untern angebauten Abhange des Berges liegt. Es hat wenige Spuren des Alterthums. Von dort gingen wir in südöstlicher Richtung schräg über die Ebene und stiegen um die Ostseite von Tell Harûn herum an der südlichen Bergkette hinan bis zu dem grossen Dorfe el-Măgbâr, das auf der Südostseite derselben liegt und die darunter sich ausdehnende Ebene überschaut. Dieser Ort gehört wahrscheinlich dem Alterthume an; allein man findet in den alten Schriftstellern keinen entsprechenden Namen. Von hieraus besuchten wir die Ruine von Hazûr, und bestiegen auch den Tell.

Die Ebene, welche nun vor uns lag, dehnt sich nicht, wie die von Râmeh, zwischen den nördlich und südlich von ihr liegenden Bergrücken nach deren ganzer Länge ununterbrochen aus, sondern wird noch an ihrer Mitte durch einen niedrigeren Höhenzug getrennt, welcher dieselbe zwischen den beiden parallelstreichenden Ketten von N. W. gegen S. O. schräg durchschneidet. Vor uns lag jetzt der östliche Theil, dessen Wasser östlich durch das Wady Sellâmeh abzieht, das von der Ebene von Râmeh hereinstreicht und sich unter dem Namen Wady er-Răbădîyeh nach dem See von Tiberias hinabzieht. Seinen Namen hat es von dem alten Orte Sellâmeh, der sich an der Westseite dieses Theiles der Ebene befindet: dem Selame oder Selamis des Josephus.

Von el-Măghâr aus machten wir eine kurze Tagereise, indem wir in die Ebene hinabstiegen und dieselbe in südwestlicher Richtung nach ihrer Quere durchschnitten, dann aber den schrägen Höhenzug überschritten und so in den westlichen Theil der Ebene gelangten. Ein grosser Theil desselben ist so horizontal, dass sich dort in der Regenzeit ein See bildet, während der mehr westlich liegende Theil seinen Abfluss durch das Wady Sha'ab in die gegen Westen liegende Ebene sendet. Indem wir an den südlichen Bergen hin in bedeutender Höhe weiter reisten, gelangten wir nach 'Arrâbeh, welches in einer Bucht zwischen diesen Bergen liegt und ohne Zweifel das Araba des Josephus ist. Eine Stunde weiter westlich und deutlich sichtbar liegt Săkhnîn, das Sogane desselben Schriftstellers, welcher dessen bei Gelegenheit von Araba erwähnt. Diese Namen, sowie auch Selame, finden sich auf der Schultz'schen Karte von Galiläa, aber nicht an den richtigen Stellen.

Zu 'Arrâbeh mussten wir zwei Nächte bleiben, woran besonders das Lahmgehen eines unserer Pferde Schuld war. Dadurch wurden wir auch endlich genöthigt, nach 'Akka hinabzusteigen, was ursprünglich nicht in unserm Plane lag. Wir begaben uns also nach Săkhnîn, woselbst sich einige uralte Ruinen mit tiefrändrigen Steinen befinden. Von da führt der gerade Weg nach 'Akka über Mi'âr auf dem Rande des Gebirges, welches die westliche Ebene überragt. Wir wandten uns aber mehr rechts,

um die Ruinen von Kăbarah zu besuchen, von denen wir gehört hatten. In diesem Namen dürfte sich des Josephus Gabara wiedererkennen lassen, welchen Ort er, nebst Tiberias und Sepphoris, als eine der drei ersten Städte von Galiläa anführt. Wir stiegen tief zu der Sohle des Wady Sha'ab an einer Stelle hinab, wo ein guter ebener Weg bis 'Akka führte, und wandten uns dann nordöstlich, den nördlichen Rücken hinan und quer über ein Tafelland, das uns an den Rand der Bergwand führte, welche die Ebene von Râmeh überragt. Hier liegen die Ueberreste von Gabara, die aus den Ruinen einer grossen und starken Festung, mit Mauern und Fundamenten von Häusern und Cisternen bestehen, welche den Ort als einen von Wichtigkeit bezeichnen. Die hiesigen alterthümlichen Trümmer sind weit umfangreicher als die zu Seffûrieh. Râmeh war von hier aus in der Richtung von N. 75. O. sichtbar.

Auf dem Wege nach 'Akka erblickten wir links zwischen den niedrigeren Hügeln das Dorf Kabûl und später, rechts in der Ferne, noch ein Dorf, Namens 'Amkah, am Abhange der Berge und auf der Südseite der tiefen Schlucht, welche gegenwärtig, nach dem in Trümmern liegenden Schlosse Ǵiddîn auf der Nordwand, Wady Ǵiddîn genannt wird. Diese Dörfer entsprechen, nach deren Namen zu urtheilen, dem Cabul und Beth Emek des Stammes Asser, und die tiefe Schlucht dürfte demnach vielleicht das Thal Jiphta-el sein. Diese beiden Orte hatte bereits Dr. Smith auf einer frühern Reise gesehen und erkannt.

Wir blieben den Sonntag über zu 'Akka, und als wir Montags (den 19. April) wieder aufbrachen, wandten wir uns abermals nach den Bergen, über 'Abilîn. Da jedoch unser Führer vernahm, dass wir Ǵefât (Jotapata) zu besuchen gedachten, so schlug er uns einen kürzern Weg über Tămrah und Kaukab vor. Hierauf gingen wir ein und erklommen die rauhe Anhöhe hinter Tămrah auf einem kaum erkennbaren unwegsamen Pfade. Ǵefât liegt östlich von Kaukab; wir erreichten es binnen 40 Minuten ebenfalls auf einem kaum erkennbaren Pfade. Dieser isolirte Tell, den Herr Schultz [1]) zuerst besucht hat, entspricht in jeder Beziehung der Beschreibung des Josephus; allein man sieht auch nicht die geringste Spur von einer Festung oder sonst etwas, das da gestanden hätte. Die Oberfläche ist kahler Felsen mit einer kleinen Cisterne, die jetzt zum Tränken der Heerden dient; allein von Mauern oder Fundamenten ist nicht das Geringste aufzufinden. Die Aussicht ist rings durch höhere Berge verschlossen, und nur durch ein südöstlich hinabstreichendes enges Thal wird ein kleiner Streifen der Ebene el-Băṭṭauf sichtbar.

Dieses Thal gingen wir hinunter und erreichten so die Ruinen von Cana in Galiläa, welche am Ausgange desselben am Fusse der Bergreihe liegen, die an der Nordseite das Băṭṭauf

1) S. die Mittheilungen darüber in d. Ztschr. Bd. III, S. 49 ff. D. Red.

begrenzt. Diese Ueberreste sind die eines grossen Dorfes mit gut gebauten Häusern, aber ohne irgend besondere Kennzeichen der Alterthums. Alle Bewohner der Umgegend, sowohl Christen, als Muhammedaner, kennen den Ort unter dem Namen Kâna oder Khirbet-Kâna. Wir wendeten uns nun westlich längs des Fusses der nördlichen Berge hin nach Kefr Menda und schlugen unser Nachtlager auf.

Am folgenden Tage (den 20. April) kamen wir durch Seffûrieh mit seinem alten Thurme. Darauf gingen wir gegen Südwesten, indem wir den grossen Brunnen, einen Lieblingslagerplatz der Kreuzfahrerschaaren, links liegen liessen, bis Beit Lahm, das Bethlehem von Zebulon, ein elendes Dorf, an dem nichts von hohem Alter zu verspüren ist, als dessen Name. Schon Dr. Kally hat dasselbe besucht. Wir setzten unsern Weg bis Ǵeida fort, und gingen dann quer über die grosse Ebene von Esdraelon in der Richtung von Leǵǵûn, und schlugen unser Lager mitten auf der Ebene auf. Hier hatten wir zur Rechten die Mündung des Wady Milḥ am Fusse des Carmel, in welchem Thale sich ein von 'Akka kommender Weg hinaufzieht und über den Bergrücken nach der Ebene von Sharon geht. Gerade am Eingange erhebt sich ein Berg, Tell Kaimôn genannt, in welchem man den Camon des Eusebius erkennt, welcher 6 römische Meilen von Legio in der Richtung von Ptolemais lag. Er befindet sich noch jetzt in der Nähe der Strasse, die von Leǵǵûn nach 'Akka führt. War es vielleicht auch einst das Jokneam des Karmel?

Am folgenden Morgen gingen wir über den Mukătta' (Kishon), welcher in einem kiesigen Bette zwischen 15 bis 20 Fuss hohen Ufern strömt.

Wir reisten durch ungemein fruchtbare Landstriche und gelangten endlich zum Tell el-Mutesellim, welcher sich vor der Anhöhe vorschiebt, auf dessen entgegengesetzter Seite Leǵǵûn liegt. Von diesem Tell aus hat man eine prachtvolle Aussicht über die fruchtbare Ebene, und als wir gegen Taanach hinschauten, wurden wir vollständig davon überzeugt, dass das Schlachtfeld von Deborah und Barak vor uns liege. Mag nun Megiddo auf diesem Tell, wie Einige annehmen, obwohl jetzt keine Spur davon zu sehen ist, oder auf der dahinter liegenden Anhöhe gelegen haben, auf deren südlicher Seite gegenwärtig Leǵǵûn steht, so war es doch jedenfalls ein schön gelegener und wichtiger Ort, nach welchem die Ebene mit Recht benannt werden konnte. Der von Leǵǵûn herabfliessende Bach ist noch jetzt der grösste unter den nie versiegenden Zuflüssen des Kishon.

Dass Leǵǵûn der Repräsentant des ältern Megiddo ist, lässt sich kaum bezweifeln. Maximianopolis, das Raumer Megiddo folgen lässt, zum Theil aus dem Grunde, weil es als auf dem Wege von Cäsarea nach Jezreel (Zer'în) liegend, bezeichnet wird, muss mehr östlich gelegen haben. Wir sahen später den Lauf

dieser Strasse mehr östlich durch die Berge, und überzeugten uns daraus, dass es ein grosser Umweg gegen Westen gewesen wäre, wenn sie über Leǵǵûn geführt hätte. Maximianopolis dürfte da gelegen haben, wo jetzt das grosse Dorf Sâlim steht, oder doch nicht weit davon.

Nahe Leǵǵûn führt die Hauptstrasse von Damaskus nach Ramleh und Aegypten vorüber. Wir verfolgten dieselbe bis auf die Höhe des Passes, und schlugen dann ohne hinabzusteigen den mehr südöstlichen Weg nach Um el-Faḥm ein, welches auf dem Gipfelrande eines Berges liegt, der nach der westlichen Ebene hinschaut. Von da reisten wir auf hohem Boden südöstlich längs der Wasserscheide zwischen den obern Theilen von Thälern hin, die nach der nördlichen und westlichen Ebene abfallen; und indem wir 'Arrâbeh auf einer Anhöhe links liegen liessen, langten wir zu Ja'bud an, wo wir übernachteten. Dieser Ort liegt ebenfalls auf einer Höhe, von der man eine andere schönere Ebene überschaut, die sich weit gegen O. und N. O. erstreckt und sich gegen Westen um Ja'bud herumzieht. Fern in N. O. hatten wir früher Kăbâtîeh gesehen; im Norden liegt Kefr Kûd, das alte *Capharcotia* des Ptolemäus. Hier hatten wir auch das Vergnügen, mitten in der östlichen Ebene einen Ort Namens Dothân (Dothan) zu finden. Es ist jetzt ein schöner grüner Tell, an dessen südlichem Fusse eine Quelle sprudelt, und es entspricht durchaus der ihr von Eusebius angewiesenen Lage, nämlich 12 römische Meilen nördlich von Samaria. Wir erfuhren später von Herrn Van de Velde, dass auch ihm ganz unerwartet einige Wochen früher diese Stelle aufgestossen sei.

In Verbindung mit diesem Gegenstande steht, dass wir zu Ja'bud erfuhren, die Hauptstrasse von Beisân und Zer'în nach Ramleh und Aegypten führe noch jetzt durch diese Ebene; sie trete westlich von Ǵenîn in die Ebene ein, laufe neben Kefr Kûd vorüber und schlage sich südwestlich um Ja'bud herum nach der westlichen Ebene. Auf diese Weise begreift sich leicht, dass die Midianiter, an welche Joseph in Dothan verkauft wurde, bei Beisân über den Jordan gegangen waren und sich auf dem gewöhnlichen Wege nach Aegypten begaben. Ebenso leuchtet ein, dass Josephs Brüder die besten Weideplätze wohl kannten. Sie hatten den der Măkhna bei Sichem (Nâblus) abgehütet und sich von da nach den noch bessern Triften hier um Dothan begeben.

Den Tag darauf (am 22. April) verfolgten wir thalabwärts den Weg, auf welchem Joseph nach Aegypten geführt worden war, bis Zeita und 'Attîl an der Grenze der westlichen Ebene und wandten uns dann wieder bergauf nach dem Gebirge auf dem Wege nach Sebastieh und Nâblus. Wir glaubten uns hier auf Herodes Wege von Cäsarea nach diesen Orten zu befinden, und wirklich findet man an vielen Stellen Spuren einer alten Strasse;

Digitized by Google

allein Steinpflaster fanden wir nirgends. Wir übernachteten zu Ramîn.

Als wir am folgenden Tage in einiger Entfernung südlich von Sebastieh eine felsige Erhöhung überstiegen, fanden wir, kurz bevor wir mit unserm frühern Wege vom Jahr 1838 zusammentrafen, deutliche Ueberreste der alten Strasse, welche über diesen Rücken führte. Hier zeigten sich auch Säulen und andere Spuren einer alterthümlichen Ortschaft. Man nennt diese Stelle gegenwärtig Dibbârieh.

Wir verbrachten den Tag zu Nâblus und besuchten wieder die Samariter. Beide Priester, Vater und Sohn, die wir früher kennen gelernt, sind noch am Leben; allein der ältere scheint gegenwärtig Alters wegen zurückgetreten, so dass der jüngere an der Spitze seines Volkes steht. Als er erfuhr, dass wir ihn zu sehen wünschten, besuchte er uns, führte uns an den Ort ihrer Gottesverehrung, zeigte uns ihre Manuscripte und lieh unaufgefordert dem Dr. Smith ein schönes Exemplar ihrer arabischen Uebersetzung des Pentateuchs, behufs der Benutzung zu der neuen arabischen Uebersetzung, an welcher er jetzt arbeitet.

Von Nâblus wandten wir uns wieder südwestlich auf dem geraden Weg nach Ramleh. Wir wendeten uns über Râfîdieh um den Berg Gerizim herum und gingen an Kărjet-Ǵit (dem alten *Gitta*), sowie Funduķ vorüber, indem wir Fer'ata (*Pirathon*) in geringer Entfernung links liegen liessen. Als wir allmälig gegen die Ebene herabzusteigen begannen, hatten wir zur Linken ein bedeutendes tiefes Thal, Wady Ķânah genannt, welches wir mit Wahrscheinlichkeit für den Bach Kanah (Josua 17, 9.), die Grenze zwischen Ephraim und Manasseh, ansprechen dürfen. Weiter unten erhält es einen andern localen Namen. Wir setzten unsern Weg über 'Azzûn und das lange gleichnamige Wady hinab fort bis zu dessen Ausmündung in die Ebene, gegenüber Kilkîlieh und Kefr Sâba. Indem wir uns ein wenig links nach Hableh auf die südlich von dem Wady liegenden niedrigen Hügel wendeten, schlugen wir für den Sonntag unser Lager auf, gerade Angesichts von Kefr Sâba, sowie von Ǵilǵûlieh, das weiter südlich liegt. Diese Orte sind das *Antipatris* und das westliche *Gilgal* der Schrift, und Dr. Smith hat sie im Jahre 1844 besucht und beschrieben.

Zu Hableh war es mir interessant dicht bei unsrem Zelte eine alte Weinkelter zu finden, die in dem Felsen eingehauen war. Sie war noch völlig gut erhalten, oben die flache Kufe, in welcher die Trauben mit den Füssen zerknetet wurden, unten die tiefere, in welche die Flüssigkeit aufgenommen wurde. Sie könnte, wenn hier noch Weinbau getrieben würde, sofort wieder benutzt werden. Jetzt sieht man in der ganzen Umgegend keinen Weinberg. Ich hätte viel darum gegeben, wenn ich diese Weinkelter in natura nach London oder Neuyork hätte transportiren können.

Digitized by Google

Am folgenden Montag (den 26. April) reisten wir am Fusse der Berge gegen Süden weiter. Eine Viertelstunde nachdem wir Hableh verlassen, durchschnitten wir die Fortsetzung des grossen Wady Kânah, welches hier Wady Zăkûr und Wady Kureish heisst, und zwar nach zwei in Trümmern liegenden Orten, die auf dessen Ufern stehn. Man sagte uns hier, es komme vom südlichen Ende der Ebene el-Măkhna. Es läuft im Süden von Ǵilǵûlieh hin, verbindet sich mit dem von Kefr Sâba kommenden Wady und mündet sich dem Flusse 'Auǵeh zu. Wir liessen die Hauptquelle des 'Auǵeh zu Râs el-'Ain in der niedern Ebene rechts liegen. Von Meǵdel Jâba aus wandten wir uns südwestlich in die Ebene, betraten die Strasse nach Damaskus und gelangten auf derselben nach Renthieh. Dieses Dorf könnte man, nach dem Namen zu schliessen, wohl für das alte *Arimathea* halten; allein die historischen Nachrichten scheinen diesen Ort nicht in die Toparchie von Lydda zu verlegen, wo sich dieses Dorf befindet, sondern weiter östlich, in diejenige von Tibneh, dem alten *Timnath* oder *Thamna.*

Wir kamen nach Lydda und gelangten über Kubâb nach Jâlo, dem alten *Ajalon.* Der Weg führte uns lange am Wady 'Atallah hin, welcher die Ebene von Merǵ Ibn 'Omeir entwässert und erst im Osten, dann im Norden von Lydda hinläuft. Jâlo hatten wir vormals vom obern Beth-horon aus gesehen, und dasselbe, sowie die benachbarte Gegend richtig erkannt und uns nur insofern geirrt, als die Ebene von Merǵ Ibn 'Omeir von der Hügelreihe begrenzt ist, auf deren Nordseite Jâlo liegt, und sich nicht bis jenseit Kubâb gegen Südwesten erstreckt, wie es uns damals vorkam. Der Name Ibn 'Omeir kommt dem Districte *und nicht* ausschliesslich der Ebene zu. Man sagte uns später von Ruinen, die in dem östlich von Jâlo befindlichen Gebirge nicht sehr fern lägen und die man Kefîr nannte. Diese befinden sich wahrscheinlich auf der Stelle des alten *Chephirah* der Gibeoniter, allein als wir davon hörten, war es zu spät, um diese Ruinen zu besuchen.

Am folgenden Tage kamen wir nach 'Amwâs, dem alten *Emmaus* oder *Nicopolis,* welches zwischen Jâlo und der Strasse nach Jerusalem, 20 Minuten nördlich von letzterer, liegt. Es ist ein ärmliches Dorf mit einem Brunnen und den Trümmern einer alten Kirche, eines aus grossen behauenen Steinen aufgeführten schönen Gebäudes. Das Dorf liegt an einem gegen Westen und über die grosse Ebene schauenden Abhange.

Ganz nahe an der Strasse nach Jerusalem liegt südlich von derselben der Tell und die Ruine Latrôn. Es ist die Ruine einer Festung, deren untere Theile stellenweise römischen Ursprungs zu sein scheinen. Diess ist der Ort, den man uns früher zu Tell es-Sâfieh als 'Amwâs bezeichnet hatte. Dieser letztere Tell ist von hier aus sichtbar. Das Wady 'Aly, längs dessen die Strasse nach Jerusalem bergauf sich bis Sâris hinzieht, schlägt sich hier

südlich von Latrôn herum, wendet sich dann gegen N. W. und zieht sich darauf östlich von Kubâb in das Wady 'Atallah hinab.

Wir reisten nun gegen Süden weiter nach Sŭr'a, dem alten *Zorah*, dem Geburts- und Wohnorte Simsons. Bei Gelegenheit unserer frühern Reise sahen wir es aus Süden auf einem hohen Spitzberge, welcher die Ebene Bethshemesh beherrscht. Jetzt näherten wir uns ihm von Norden her, auf welcher Seite der Berg nicht mehr als halb so hoch emporsteigt. Einige zwanzig Minuten ehe wir Zorah erreichten, gelangten wir an eine schöne Quelle und gingen nachher an nicht weniger als zwölf Frauen vorüber, welche den Berg mit Wasserkrügen auf den Köpfen mühsam erstiegen. Diess ist in Palästina ein sehr gewöhnlicher Anblick; allein im vorliegenden Falle war der Berg sehr steil, und es fiel uns bei, dass Simsons Mutter, aller Wahrscheinlichkeit nach, diese Quelle oft besucht und sich heimwärts in derselben Weise abgemüht hatte.

Durch unseren Besuch Zorah's beabsichtigten wir, einen Ueberblick der zwischen diesem Orte und Jerusalem liegenden Gegend zu gewinnen, so wie besonders den Zug der grossen Thäler kennen zu lernen. Wir fanden, dass die Ebene Bethshemesh sich eine Strecke nordöstlich von Zorah in das Gebirge ausdehnte, und konnten die Schluchten zweier grossen Thäler in dieselbe hinab verfolgen. Etwa in O. S. O. von unserem Standpuncte lag die Mündung des grossen Wady, welches sich unterhalb Kulônieh herabzieht, und weiter nördlich die des Wady Ghŭrâb, von welchem ein Zweig bei Sârîs, ein anderer jenseits von Kŭrjet el-'Enab anhebt. Auf dem hohen Bergrücken zwischen diesem letztern und dem Wady von Kulônieh liegen Sôba und Kŭstŭl.

Wir wünschten an dem hohen Rücken hin über Kesla und Sôba nach Jerusalem zu reisen; allein nachdem wir schon aufgebrochen waren, erfuhren wir, dass der Zustand des Weges diess nicht erlaube. Der gewöhnliche Weg von Sŭr'a führt an dem westlichen Abhange des Rückens, auf dem Sârîs liegt, nach dem Wady 'Aly. Diese Strasse schlugen wir anfangs ein, wandten uns jedoch dann bergauf und gelangten, nachdem wir einen sehr steilen und schwierigen Abhang erstiegen, bei Mihsîr auf den Kamm des Rückens. Diess ist ein wohlhabendes, mit Olivenhainen umgebenes Dorf, eine Stunde Wegs westsüdwestwärts von Sârîs. Wir reisten auf demselben Kamm bis Sârîs, während sich rechter Hand unter uns ein Zweig des Wady Ghŭrâb hinzog, und dann schlugen wir den gewöhnlichen, sehr öden Weg nach Jerusalem ein über Kŭrjet el-'Enab, das alte *Kirjath Jearim.* Am 28. April um 8 Uhr Morgens langten wir, nach einer mehr als dreiwöchentlichen Reise von Beirût aus, in der heiligen Stadt an.

Zu Jerusalem und in dessen Nachbarschaft hielten wir uns zwölf Tage auf, während deren wir uns mit Besichtigung der

merkwürdigen Gegenstände und mit Forschungen in Betreff der alten Topographie eifrig beschäftigten. Dr. M. Gowan und andere Mitglieder der Englischen Missionen leisteten uns dabei fortwährend den bereitwilligsten und thätigsten Beistand, und ebenso war uns unser jetzt in Jerusalem lebender Landsmann Dr. Barclay sehr behülflich. Sie alle haben uns zum aufrichtigsten Danke verpflichtet. Der Bischof Gobat hatte bereits seine Reise nach England angetreten.

Es ist hier nicht der Ort, um auf eine Erörterung der streitigen Fragen in Betreff der geschichtlichen Topographie der heiligen Stadt einzugehen. Dennoch darf ich mir wohl erlauben an einigen Beispielen zu zeigen, wie sehr die Ansichten des Publicums durch manche Angaben und Schlüsse, denen keine genauen und richtigen Beobachtungen zu Grunde lagen, irre geleitet worden sind.

1) Auf einem herausgegebenen Plane Jerusalems, der die Namen der Englischen Ingenieurs, Oberst Aldrich und Lieutenant Symonds trägt, ist die *westliche Mauer des Harams* oder der Umfriedigung der grossen Moschee an ihrem südlichen Ende mit zwei zurückspringenden Winkeln verzeichnet, d. h. so, dass sie nicht nach ihrer ganzen Länge gerade fortläuft, sondern sich in ihrem südlichen Theile erst in einem rechten Winkel gegen Osten wendet, und dann in derselben Richtung noch einen zweiten rechten Winkel bildet. Man hat auf diesen Plan grosses Gewicht gelegt, da er seine Entstehung einer wirklichen Vermessung durch wissenschaftlich gebildete Ingenieurs verdanke, und daher den fraglichen Punct für vollständig erledigt erklärt. Dennoch steht er mit dem Plane Catherwoods, welcher sich auf wirkliche Messungen *im Innern* des Haram gründet, sowie mit allen früher oder später verzeichneten Plänen von Jerusalem im Widerspruch.

Durch die gütige Vermittelung des Dr. M. Gowan wurden wir in den Stand gesetzt, einige auf diesen Punct bezügliche Beobachtungen anzustellen. Er und Herr Calman begleiteten uns nach der Caserne an der nordwestlichen Ecke des Harams, in welcher der Militärgouverneur der Stadt wohnt. Von dem Dache derselben überschaut man das ganze Innere in der Nähe. Hier sahen wir nicht nur im Allgemeinen, dass die westliche Mauer durchaus gerade ist, sondern wir wurden auch durch einen besondern Umstand in dieser unserer Ueberzeugung bestärkt. Wir hatten schon vorher zwei Cypressenbäume bemerkt, die inwendig hart an dieser Mauer in der südwestlichen Ecke des Harams und südlich von dem sogenannten Hause des Abu Sa'ûd stehen. Diese beiden Bäume fielen nun mit dem nördlichen Theile der Mauer, wenn wir längs desselben hinblickten, in dieselbe gerade Linie. Wir begaben uns dann nach dem Hause des Abu Sa'ûd, in welches uns Dr. M. Gowan vermöge seiner Berufsverhältnisse den Eintritt verschafft hatte. Es ist in einiger Entfernung vom südlichen Ende der westlichen Mauer gerade auf diese gebaut und

4 *

liegt zum Theil innerhalb der Umfriedigung des Harams, zum Theil ausserhalb derselben, indem in jedem Stockwerk eine Thür durch die Mauer gebrochen ist. Man führte uns in das oberste Zimmer, aus dessen Fenstern man die Mauer weiter nach Norden, sowie den südlichen Theil des Gehäges übersehen konnte. Desgleichen führte man uns in den Gebäuden in der südwestlichen Ecke des Harams umher, natürlich nur an solche Orte, wo wir vor den Blicken des Publicums sicher waren. Ueberall ergab sich dasselbe Resultat, nämlich dass die westliche Mauer durchaus gerade ist. Diess bezeugten auch die sehr verständigen Hausbesitzer, von denen einer die Stelle eines Regierungssecretärs bekleidete und die Bevölkerungslisten zu führen hatte.

Demnach kann ich nicht umhin, noch einmal meine Verwunderung darüber auszusprechen, dass die Namen wissenschaftlich gebildeter Ingenieurs mit der Publication eines solchen augenscheinlichen Irrthums in Verbindung stehen konnten.

2) In Betreff *des Thales Tyropoeon*, wie Josephus es nennt, wird, nach einer erst seit dem Jahr 1840 aufgestellten Theorie, die mit derjenigen aller frühern Jahrhunderte im Widerspruch steht, der Anfang dieses Thales vom Jâfa-Thore nach dem Damaskus-Thor verlegt. Diess ist in der That eine Frage der Exegese zwischen den Vertheidigern dieser Hypothese und Josephus. Allein so lange Erstere diesem einstimmig darin beipflichten, dass Zion an der Strasse endige, welche vom Jâfa-Thore herabführt, darf man auch nach allen Regeln der Philologie und Hermeneutik von ihnen verlangen, dass sie ihm weiter beistimmen und mit ihm das Tyropoeon und ferner Akra dicht an Zion setzen. Dass man dem einen Theile der Beschreibung eines Historikers beipflichtet und einen andern ganz unbeachtet lässt, kann durch kein Auslegungsgesetz gerechtfertigt werden.

3) In Verbindung mit dieser Versetzung des Tyropoeon hat man behauptet, es befinde sich nördlich von Zion kein Landrücken, überhaupt in dieser Richtung keine Anhöhe. Diese Angabe bedarf der Berichtigung. Die Strasse, welche hinter der Kirche des heiligen Grabes gegen Norden läuft, steigt in diesem Theile sehr bedeutend an, wiewohl sie an ihrem südlichen Ende sich gegen Norden zu senken scheint; allein gerade an diesem südlichen Ende steht die griechische Sanct Johannis-Kirche, unterhalb welcher man eine Kapelle ausgegraben hat, deren Boden wenigstens 25 Fuss unter dem jetzigen Niveau der beiden Strassen an dieser Stelle liegt. Von den Bazars wird das Wasser durch eine nach Süden laufende Abzucht abgeleitet, und weiter nördlich, der Kirche des heiligen Grabes gegenüber, zieht sich die Hauptstrasse längs eines bedeckten Ganges hin, der in einem massiven Felsenrücken ausgehauen ist. Wenn man sich am südlichen Ende dieses bedeckten Ganges die Strasse hinabwendet, welche am sogenannten Helenen-Hospitale vorüberführt, so gelangt man lin-

ker Hand in den Hof des Preuss. Consuls und auf zwei Treppenfluchten zu dessen Garten und Wohnhaus (früher dasjenige des Herrn Lanneau) hinauf, welche sich auf demselben Rücken befinden. Verfolgen wir dieselbe Strasse weiter abwärts, so finden wir, dass sie sehr schräg über den Kamm des sich senkenden Felsenrückens hinwegstreicht. Tritt man dann aus der längs der Sohle der Niederung südlich laufenden Strasse in die der eben beschriebenen südlich am nächsten liegende, so geht man zuerst in westlicher Richtung ziemlich steil bergan, dann wendet sich die Strasse gegen Norden, und nun steigt man eben so steil hinan, bis sie sich wieder westlich wendet. Hier mündet eine andere Strasse ein, die von Süden aus ziemlich steil heraufsteigt. Aus allem diesem ergiebt sich, dass sich nördlich von Zion eine felsige Anhöhe hinzieht, auf welcher die Kirche des heiligen Grabes steht, und deren unteres etwas breites Ende ziemlich in eine Linie fällt, die man sich von der genannten Kirche nach der grossen Moschee gezogen denkt. Diess ist der Landrücken, welchen man, sammt dem angrenzenden Landstriche, der Beschreibung des Josephus zufolge, für Akra zu halten hat.

Dass das Tyropoeon selbst, das wahrscheinlich eine enge Schlucht war, nicht mehr die frühere Tiefe darbietet, wird uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, welche gewaltige Massen von Schutt sich über alle Theile der Stadt abgelagert haben. Die unterhalb der Sanct Johanniskirche ausgegrabene Kapelle beweist, wie erstaunlich gross diese Anhäufung gerade in der fraglichen Gegend ist.

4) In Verbindung mit derselben Versetzung des Tyropoeon hat man der Kanäle mit Fliesswasser gedacht, welche angeblich durch das Thor von Damaskus in die Stadt gelangen. Dass sich die Eingebornen mit dem Gerüchte tragen, als höre man an dem obengenannten Thore zuweilen Wasser rieseln, haben wir früher erfahren und berichtet, und man kann diess Histörchen noch alle Tage hören; allein irgend Jemand zu finden, der das Rieseln gehört zu haben behauptete, ist uns nicht gelungen, keinen Eingebornen, noch weniger einen Fremden. Dennoch kann es wahr sein, und ganz natürlich zugehen, da sich hart am Thore zwei grosse Cisternen befinden. Aber ausser diesem angeblichen Kanal soll sich, der Behauptung eines Schriftstellers zufolge, gleich ausserhalb des Thores von Damaskus rechter Hand, ein grosser Behälter mit Fliesswasser befinden, welches in die Stadt laufe und von welchem früher viele Brunnen gespeist worden sein sollen. Ein Anderer erwähnt eines Brunnens mit Quellwasser in der Kirche der Geisselung und glaubt, dass derselbe mit diesem Kanal am Thore von Damaskus in Verbindung stehe. Beide berufen sich auch darauf, dass diese Wasser im Geschmack mit denen von Siloam Aehnlichkeit haben.

Es schien nicht unwichtig, die Genauigkeit dieser Angaben

näher zu prüfen. Wir begaben uns also mit einigen Freunden nach dem Damaskus-Thor und fanden nicht nur rechts, sondern auch links von demselben eine Cisterne. Es sind aber beide nur gewöhnliche Cisternen *zum Auffangen des Regenwassers*, welches von dem Wege und den höher liegenden Feldern herabrinnt und durch kleine Gerinne oder Furchen an der Oberfläche des Bodens in dieselben geleitet wird. Diese sahen wir. Wir kosteten das Wasser in der Cisterne rechter Hand; es schmeckte allerdings einigermassen wie das Wasser von Siloam; allein hier war der Geschmack nur der Unreinheit zuzuschreiben. Wir kosteten alsdann das Wasser der andern Cisterne und fanden es beinahe faulig. — Dann begaben wir uns nach der Kirche der Geisselung. Im äussern Hofe derselben befindet sich eine grosse Cisterne mit gutem Regenwasser, welches sich von den Dächern und aus den Höfen ansammelt. In dem innern Hofe ist ein kleiner Wasserbehälter, und unser Führer berichtete, das Wasser desselben sei unerschöpflich und behalte fortwährend dieselbe Höhe. Wir kosteten es und bemerkten abermals den Geschmack von Siloam; allein als wir das eben heraufgezogene Wasser genau betrachteten, fanden wir, dass es von sich schlängelnden kleinen Würmern und andern Thierchen wimmelte, wie unreines Regenwasser. Auch diese Cisterne war also nur eine gewöhnliche, und der eigenthümliche Geschmack ihres Wassers sehr erklärlich.

5) In Betreff der *zweiten Mauer* der Stadt sagt Josephus, sie habe am Gennath-Thore innerhalb der ersten begonnen und sich „im Kreise“ bis zur Festung Antonia gezogen. Gewöhnlich und natürlich nahm man also an, dass das Gennath-Thor sich in der Nähe des Thurmes Hippicus befunden habe. Allein nach der neuen Hypothese wird dasselbe östlich an eine Stelle in der auf der Höhe von Zion hinlaufenden Mauer verlegt, von wo aus sich dann die erwähnte zweite Mauer nördlich an die Bazarstrasse hingezogen haben würde. Die zur Unterstützung dieser Ansicht von deren beiden ersten Vertheidigern beigebrachten Gründe sind, mit Ausnahme von zweien, sämmtlich von dem spätern Anhänger derselben mit Recht verworfen worden, und auch diese beiden Gründe scheinen nicht viel haltbarer, als die andern. Diese sind die Tradition in Betreff zweier Thore in dieser Linie, nämlich der sogenannten *Porta judiciaria* an der *Via dolorosa* und eines zweiten auf der Höhe von Zion. Was nun die *Porta judiciaria* anbetrifft, ohne welche die ganze Argumentation sich in Nichts auflöst, so fehlt es durchaus an Kennzeichen oder Zeugnissen, dass dort je ein Thor gewesen sei; denn eine einzelne Säule kann für sich keineswegs das frühere Vorhandensein eines Thores beweisen. Ferner haben wir in Bezug auf die Via dolorosa selbst, welche man gegenwärtig durch die Tradition als authentisch zu betrachten gewohnt ist, keine andern historischen Zeugnisse, als aus Zeiten lange nach den Kreuzzügen. Dagegen ergiebt sich aus

historischen Zeugnissen deutlich, dass im dreizehnten Jahrhunderte die gegenwärtig mit diesem Namen bezeichneten Strassen von den Christen anders genannt wurden.

Dass die Mauer nicht in dieser Weise gelaufen sein könne, geht zuvörderst aus der handgreiflichen Unzulässigkeit der Annahme hervor, dass eine zur Vertheidigung der Stadt errichtete Mauer längs der Mitte eines Abhangs hingeführt worden sei, wo sie überall von aussen durch höheres Terrain beherrscht gewesen wäre. Dann erfahren wir auch durch Josephus, dass ein Thor vorhanden war, durch welches Wasser in den Thurm Hippicus gebracht wurde, und dieses Thor befand sich natürlich in der Nähe des Hippicus. Bei der Beschreibung der Belagerungsarbeiten des Titus nach der Einnahme der dritten oder äussern Mauer, sagt der Geschichtsschreiber in Betreff der nächsten (der zweiten) Mauer, sie habe sich bis zu jenem Thore erstreckt. So finden wir also die zweite Mauer in zwei entgegengesetzten Richtungen beschrieben, einmal als beim Gennath-Thore anhebend und nördlich ziehend; das andere Mal als südlich bis zum Thore nahe dem Hippicus laufend. Daraus lässt sich bündig folgern, dass das Gennath-Thor und das Thor beim Hippicus eines und dasselbe seien.

6) Ein Schriftsteller nimmt an, die dritte oder äussere Mauer des Josephus habe im Allgemeinen die nämliche Stelle eingenommen, wie die gegenwärtige nördliche Mauer, und läugnet, dass die alte Stadt sich weiter nach Norden erstreckt habe, als die Grenzen der heutigen Stadt. Allein aus den zahlreichen alten Cisternen, welche sich gegen Norden und nach keiner andern Himmelsgegend ausserhalb der jetzigen Mauern weit und breit finden, ergiebt sich mit Gewissheit, dass vor Alters dort ein sehr bedeutendes Areal mit den Strassen und Häusern eines Theiles von Jerusalem bedeckt war.

Aus diesen sechs Proben wird man ersehen, dass ich die Angaben und Hypothesen der neuesten Schriftsteller durch den Thatbestand nicht hinlänglich bestätigt fand, um mich in irgend erheblichem Grade zur Aenderung der in meinem frühern Werke ausgesprochenen und seit Jahrhunderten geltenden Ansichten in Betreff der Topographie Jerusalems veranlasst zu sehen. Ich könnte noch mehr Beispiele dafür anführen, muss mir diess aber für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Man dürfte sich nach obigen Proben wohl zu dem Schlusse veranlasst fühlen, dass diese neuesten Forschungen nicht sowohl in der Absicht unternommen worden seien, die einfache Wahrheit zu ermitteln, als um vorgefassten Meinungen und Lieblingshypothesen Vorschub zu leisten. Die Autorität der Ueberlieferung, könnte man sagen, sollte, selbst da, wo sie durch geschichtliche Zeugnisse keineswegs unterstützt wurde, schlechterdings aufrecht erhalten werden.

Von Jerusalem aus machten wir einen eintägigen Ausflug nach dem Wady el-Werd (Rosenthal) und dessen drei Brunnen im Südwesten der Stadt. Einer der Hauptzweige derselben beginnt von der Ebene von Rephaim. Das Thal verbindet sich bei dem Dorfe 'Akûr mit dem grossen Wady von Kulônieh. Seinen Namen führt es von den ausgedehnten Rosenfeldern, die daselbst unter Cultur sind. Die Quellen sind 'Ain Jâlo, 'Ain Hănîjeh (Sanct Philippsbrunnen) und die von Bittîr; die letzte ist bei Weitem die grösste. Auf dem Hinwege kamen wir an dem Kreuzkloster vorüber, und der Rückweg führte uns über Weleǵeh und den Landrücken, der sich über dem Dorfe und Kloster 'Ain Kârim hinzieht.

Ein zweiter Ausflug, welcher zwei Tage in Anspruch nahm, führte uns in die Nähe von Hebron. Auf unserer frühern Reise hatten wir den Weg von Hebron nach Jerusalem ohne Führer eilig zurücklegen müssen, und deshalb hatte uns diese Tagereise unter allen in Palästina in manchen Beziehungen am wenigsten befriedigt. Wir schlugen nunmehr denselben Weg ein und hielten zu Urtâs an, wo gegenwärtig Herr Meshullam längs der Sohle des Thales reiche, wohlbewässerte Felder bebaut.

Die deutschen Colonisten, welche sich hier vor zwei Jahren befanden, wurden von ihm beschäftigt, haben sich aber später zerstreut. Wir begaben uns auch nach Bethzur und besuchten nochmals die gewaltigen räthselhaften Grundmauern zu Râmeh und die Ruinen auf dem Berge. Dann kehrten wir bis Halhûl zurück und schlugen bei der dortigen weit sichtbaren Moschee unser Nachtlager auf.

Als wir am folgenden Tage nach Jerusalem zurückkehrten, hielten wir uns dem westlichen Rande der Berge so nahe, als möglich. Wir kamen durch Beit Ummar, und nahe an Ǵedûr vorüber und gelangten dann nach Beit Sakârieh, das auf einem hohen und beinahe isolirten Vorgebirge liegt, welches die westliche mit Hügeln bedeckte Gegend überschaut. Allem Anscheine nach war es vormals eine uneinnehmbare Festung. Es ist unstreitig das Bethzacharia des Josephus und des Geschichtsschreibers der Maccabäer; denn ausser der Namensähnlichkeit spricht dafür auch, dass seine Lage hinsichtlich Bethzur mit den Angaben dieser beiden Schriftsteller genau übereinstimmt. Wir reisten weiter durch das Dörfchen el-Khădr und betraten dann die Strasse von Hebron nach Jerusalem gerade im Westen von Bethlehem.

Den 10. Mai brachen wir von Jerusalem gegen Norden auf und als wir die Höhe von Scopus erreicht hatten, wandte ich mich um, und überschaute die heilige Stadt, wohl in meinem Leben zum letzten Male. Wir eilten dann weiter und liessen das hervorragende Tuleil el-Fûl, das alte *Gibeah* Sauls, rechts liegen. So kamen wir zu dem *Ramah* Benjamins, und wandten uns dann gegen Osten nach den Gräbern der Amalekiter in der

niedrigen Ebene des Thales nördlich von Hizmeh. Diess sind nur vier niedrige Haufen unbehauener Steine in Form langer Parallelogramme. Das grösste hat bei 27 F. Breite, eine Länge von 102 Fuss und eine Höhe von 3 bis 4 Fuss. Sie bieten weder Kennzeichen einer hohen Alterthümlichkeit, noch den Character von Grabmälern dar. Unser Führer von er-Râm nannte sie Kubûr Isra'în (Gräber der Israeliten), allein der andere Name ward uns ebenfalls genannt.

Wir reisten in derselben Richtung weiter nach Khirbet el-Haijeh (Schlange), welches auf dem Landrücken zwischen diesem Thale und dem Wady Suweinît auf der Wand liegt, welche das letztere von Süden überragt. Diesen Ort hat man, wegen seines Namens, unlängst für das alte Ai ausgeben wollen; allein eine solche Verwandtschaft der Namen existirt nicht, indem Ai den zähen Buchstaben *Ajin* enthält, der sich in dem andern Namen nicht findet. Ueberdies lag Ai nicht weit von Bethel, und konnte von da aus leicht erreicht werden, während dieser Ort von Bethel beinahe drei Stunden entfernt und durch das tiefe unwegsame Wady es-Suweinît getrennt ist. Gegen Westen liegt hier kein Thal, als die niedrige offene Ebene, die wir so eben durchreist hatten, während sich gegen Ǵeba' hin eine Erhöhung befindet.

Wir wandten uns nun gegen Ǵeba', das alte *Geba*, und gingen nochmals durch das tiefe Thal nach Mŭkhmâs, in welchem wir an den beiden steilen Anhöhen vorbeikamen, wo Jonathan sein Abenteuer mit der Besatzung der Philister bestand. Sie erschienen uns diessmal, noch auffallender als früher, zur Aufstellung solcher Vorposten gut geeignet. Zu Mŭkhmâs schlugen wir unser Zelt auf, und am folgenden Tage setzten wir unsere Reise über den felsigen Tell Rămmôn und längs des westlichen Abhangs unterhalb Taijibeh bis Deir Ǵerîr fort. Hier gelangten wir auf unbekannten Boden, welcher auf den Landkarten noch leer gelassen ist. Wir gingen schräg über einen sehr hohen Bergrücken und kamen nach etwa einer Stunde zu Kefr Mâlik an. Dieses steht auf einer hohen Stelle und überschaut das tiefe Wady, welches sich nach dem 'Auǵeh hinabzieht. Nachdem wir quer durch dieses Thal gegangen und wieder nach einem höhern unebenen Tafellande hinaufgestiegen waren, langten wir nach einer Stunde zu el-Mughaijir, einem grossen Dorfe an; dann nach noch einer Stunde zu Daumeh, dem *Eduma* des Eusebius, wo wir übernachteten. Von einer nahen Anhöhe hatten wir eine weite Aussicht über das gerade unter uns liegende Ghôr und den hohen Bergrücken, Kărn es-Sărtabeh, der in nicht unbedeutender Entfernung gegen O. N. O. liegt. Dicht zu unsern Füssen lag in einem Ausläufer des Ghôr der Ort Fusâil, welches die Stelle des alten *Phasaelis* einnimmt.

Am folgenden Morgen gelangten wir, nachdem wir den Hauptarm des grossen Wady Fusâil überschritten, zu Meǵdel, einem

sehr alten Orte, an, von wo aus man eine Fernsicht des Ghôr hat und wir Kărn es-Săртabeh mehr in der Nähe sahen. Anderthalb Stunden danach befanden wir uns zu 'Akrabeh, einem ansehnlichen blühenden Flecken, nach welchem vor Alters die Toparchie *Acrabattene* benannt war. Er hat eine schöne Lage am Fusse eines hohen Rückens an der Nordseite eines offenen Thales, dessen Wasserscheide sich gerade hier befindet, indem sie östlich gegen das Wady Ahmar unterhalb Kărn es-Sărtabeh, sowie westlich mittelst des Wady Bîr Ǵenâb bei Kubelân vorbei nach der westlichen Ebene abfällt. — Von 'Akrabeh aus reisten wir auf einem Umwege nördlich über Janûn nach dem südöstlichen Winkel der kleinen Ebene von Sâlim, östlich von Nâblus. Dann wieder bergab und durch Beit Fûrîk, und später durch das Flussbett der Măkhna, welche das westliche Ende der kleinen Ebene durchschneidet und gelangten so nach Nâblus, woselbst wir übernachteten.

Am folgenden Tage (den 13. Mai) wandten wir uns wieder nordöstlich gegen das Ghôr hin. An der Mündung des Thales von Nâblus sieht man auf der Nordseite die Ruinen eines Dorfes, 'Askar genannt, und man hat diesen Namen zuweilen mit dem Sychar des Neuen Testaments zusammenstellen wollen. Allein der darin enthaltene Buchstabe Ajin schliesst eine solche Verwandtschaft schlechterdings aus. Wir reisten nördlich weiter längs der Ebene hin, die hier schmal ist und sich bald zu einer tiefen sonderbaren Schlucht verengt, welche in das Wady Fâri'a und dessen ausgedehnten wellenförmigen Landstrich führt. Wir wendeten uns mehr links und ritten einen sehr steilen Abhang bis Tăllûzah hinan, welches nördlich vom Berge Ebal liegt und von sehr ausgedehnten Olivenhainen umgeben ist. Diess scheint das alte *Tirza* zu sein, wo die Könige von Israel eine Zeit lang residirten, obwohl es gegenwärtig wenige Spuren einer königlichen Hauptstadt aufweisen kann. Hierauf führte unser Weg quer durch und über die Zweige und die dazwischen streichenden Hochebenen des Wady Fâri'a nach Tûbâs, welches wir nach 2½ Stunden erreichten.

Diess ist das *Thebez* der Schrift, wo Abimelech seinen Tod fand. Es liegt auf einem gegen Osten schauenden Abhange, und vor demselben dehnt sich eine schöne, mit Olivenhainen bedeckte Ebene aus. Wir setzten unsere Reise alsdann noch ziemlich eine Stunde lang fort und gelangten so nach Tejâsîr, einem kleinen Dorfe, wo wir übernachteten.

Dieses liegt in der Nähe des oberen Endes des Wady el-Mâlih, welches wir am folgenden Tage bis zum Ghôr verfolgten, indem wir unterwegs zu den Ruinen einer mässig grossen Festung, Kăsr el-Mâlih, hinankletterten, welche einst einen Pass vertheidigte. Man steigt von da sehr allmählig herab; die Berge werden immer niedriger und verlieren sich zuletzt in die Ebene. Im Wady el-Mâlih giebt es blutwarme salzige Quellen, und in dem untern

Digitized by Google

Theile desselben fliesst ein Bach. Da dieser durch das Ghôr dem Jordan zuströmt, so zieht sich an dessen Nordseite eine breite niedrige Erdschwellung hin, welche sich von den westlichen Bergen bis ganz an das obere Ufer des Jordans erstreckt, und der Fluss ist hier ganz in den östlichen Theil des Ghôr gedrängt. Wir reisten auf dieser Erdschwellung hin und gelangten an dessen Ende an eine niedrige Anhöhe, auf welcher die wenigen Ueberreste von Sâkût liegen, welcher Name dem alten *Succoth* entspricht. Es schaut auf das untere Jordanthal hinab, hier eine Ebene von einiger Weite. Man erblickt den Strich und die Ufer des Flusses, nicht aber das Wasser selbst.

Wir wandten uns nun gegen N. W. durch einen tiefern Theil der Ebene, welcher ungemein fruchtbar und mit dem üppigsten Pflanzenwuchse bedeckt ist. Das Gras und die Kräuter reichten unsern Pferden bis an den Rücken hinauf und die höchsten Disteln uns Reitern oft über die Köpfe hinaus. Auf dem höhern Tafellande näher an den westlich liegenden Bergen, bauen die Einwohner von Tûbâs und andern Dörfern Weizen. Sie waren jetzt mitten in der Aernte, und wir schlugen unser Zelt neben einer Gesellschaft aus Tûbâs auf, die hier Zelte und Buden errichtet hatte, in welchen Männer, Frauen und Kinder mit Pferden, Eseln, Hunden und Hausgeflügel wohnten. Auffallend war uns hier besonders die Menge von Quellen und Bächen in diesem Theile des Ghôr, welche dasselbe reichlich bewässern und so ausserordentlich fruchtbar machen.

Hier wurden wir mit zwei jungen Scheikhs von Tûbâs, rührigen und gescheuten Männern, Handels einig, dass sie uns auf einem eintägigen Ausfluge jenseit des Jordan begleiten sollten.

Wir beabsichtigten nämlich zu ermitteln, ob irgend ein Ort oder eine Ruine Namens Jâbis (Jabesh) in oder bei dem Wady Jâbis noch jetzt vorhanden sei, und auf diese Weise wo möglich zu entscheiden, ob die zu Tăbăkat-Fâḥil befindlichen Ruinen die von Pella seien. Eusebius giebt die Entfernung des Ortes Jabesh von Pella auf sechs römische Meilen auf dem Wege nach Geraza (Gerash) an. Wir beabsichtigten erst nach Kefr Abîl (nicht Bîl) zu gehen, welches hoch an der Bergseite nicht sehr fern von dem muthmasslichen Standorte von Jabesh Gilead liegt, da die Männer von Jabesh des Nachts nach Beisân gegangen waren, um die Leichen Sauls und Jonathans zu holen.

Wir standen am 15. Mai sehr früh auf und, nachdem wir unsre Maulthiere nach Beisân abgesandt, setzten wir uns nach der ein wenig nördlich von Sâkût befindlichen Furth in Bewegung. Zu dieser gelangten wir, nachdem wir das hier 150 F. hohe steile obere Ufer des Jordan hinabgestiegen und über die niedrige angeschwemmte Ebene gegangen waren, welche, der Aussage unserer Führer zufolge, nie überschwemmt wird. Ein mit wuchernder Vegetation bedeckter schmaler Werder scheidet hier den

in zwei Arme, von denen der östliche bei Weitem der breitere ist. Der Strom war reissend und das Wasser reichte unsern Pferden bis hoch an die Flanken. Nachdem wir wohlbehalten übergesetzt hatten, erstiegen wir sogleich das gegenüberliegende steile obere Ufer und gingen dann schräg über die schmale Ebene bis an den Fuss der Berge, um den Eingang des Wady Jâbis zu erreichen. Als wir uns den ersten Bergen näherten, sahen wir uns plötzlich von 20 bis 30 Bewaffneten umringt. Es waren Bewohner des Bergdorfes Fârah, welche sich zum Einheimsen ihrer Aernte in die Ebene begeben hatten. Sie hatten unlängst bei der Vertreibung des zum Erzwingen der Conscription in diesen District abgesandten Officiers hülfreiche Hand geleistet, und uns in der Meinung, wir seien vielleicht in einem ähnlichen Auftrage von der Regierung geschickt, beobachtet. Sie waren mit unsern Scheikhs bekannt, und da sie erfuhren, dass sie von uns nichts zu besorgen hätten, so nahmen sie uns mit in ihr Lager am südlichen Ufer des Wady Jâbis, wo sie uns Kaffee vorsetzten und uns Brod und Lebben brachten. Das Letztere überliessen wir unsern Führern.

Wir begannen nun den Berg, und zwar durch ein schmäleres Wady, etwas nördlich von Jâbis, zu ersteigen. Nach einer halben Stunde trafen wir höhere und grünere Berge, und Eichbäume, die Eichen von Basan, zeigten sich in zerstreuten Gruppen, gleich Obstgärten, auf denselben. Nach länger als einer Stunde kamen wir auf einen hervorragenden Punct, von dem man eine Fernsicht über das ganze nördliche Ghôr von Kărn es-Sărtabeh bis zum See von Tiberias hat. Den ganzen südlichen Theil von dem Karn bis zum todten Meere hatte ich bereits gesehn. Diese Anhöhe war der Rand des ersten Plateau's des Gebirges, längs dessen wir ganz allmählig durch eine im üppigsten Grün prangende Gegend nach Kefr Abîl am Fusse des nächsten hohen Bergrückens hinabstiegen. Wir fanden den Ort verlassen. Die Bewohner hatten mit denen von Fârah bei der Auflehnung gegen die Conscription gemeinschaftliche Sache gemacht, und bei der Annäherung von Franken (die sich hier selten blicken lassen) sämmtlich das Dorf verlassen. Indessen hatten sie sich nicht weit entfernt und kehrten bald zurück.

Wady Jâbis liegt ungefähr eine halbe Stunde Wegs südlich von diesem Dorfe. Es bricht aus der höhern Bergkette durch eine tiefe Schlucht, in welcher Ruinen liegen, die man Maklûb nennt, weil der Ort eine „Umwälzung" erlitten hat. Säulen sollen dort nicht zu finden sein. Weiter abwärts am Wady, ungefähr südlich von uns und auf einer Anhöhe an der Südseite des Thales, befindet sich wieder eine Ruine, ed-Deir genannt. Sie liegt auf dem Wege von Beisân nach Helâweh und Gerash und hat Säulen aufzuweisen. Diese letztere Ruine scheint, ihrem Standorte nach, mit dem alten Jabesh Gilead gut übereinzustim-

Digitized by Google

men; allein der Name Jâbis wird lediglich in Verbindung mit dem Wady angewandt.

Wir stiegen nun den Berg auf einem mehr gegen Norden gerichteten Pfade, der gerade nach Beisân führt, hinab, indem wir berechneten, dass, wenn die Ruinen Tăbăkat Faḥil der Ueberrest von Pella wären, wir den Ort in etwa zwei Stunden erreichen müssten. Unser Weg nach Beisân ging 10 Minuten nördlich von den Trümmern vorüber, und genau nach zwei Stunden befanden wir uns diesen gegenüber. Allein unsere Führer kannten sie nur unter dem Namen el-Ǵerm und wir gingen 10 Minuten weiter, ehe wir nach ihnen zu abbogen. Sie liegen auf einer niedrigen Anhöhe, oben abgeflacht und von höhern Bergen umgeben. Nur gegen Westen liegt eine Ebene, welche sich auch um die Nordseite der erwähnten Anhöhe zieht. Als wir uns denselben von Norden aus näherten, stiessen wir in der Ebene auf Ruinen mit Säulen. Die Fläche auf dem Hügel ist mit ähnlichen Trümmern bedeckt und auch auf der westlichen Ebene darunter findet man dergleichen. Am Fusse auf der Südostseite sprudelt eine starke Quelle, die gegen S. W. abläuft. Neben ihr stand einst ein kleiner Tempel, von welchem noch zwei Säulen aufrecht dastehn, und das Thal darunter ist voll von Oleander. Von Leuten, die wir trafen, erfuhren wir, dass der Name des Ortes selbst Faḥil sei, und der Ausdruck Tăbăkah (welches Wort Stockwerk oder Terrasse bedeutet) auf die schmale Ebene angewandt werde, welche einige hundert Fuss über dem darunter liegenden Jordanthale terrassenartig aus der Bergwand hervortritt.

Die Lage dieses Ortes in Beziehung zu Beisân und Wady Jâbis, die ausgedehnten Trümmer einer offenbar einst bedeutenden Stadt, die wasserreiche Quelle und endlich der Name erhoben es für uns zur Gewissheit, dass wir uns auf dem Standorte des alten *Pella* befanden. Die Ruinen wurden im J. 1817 von Irby und Mangles entdeckt und besucht; allein es fiel denselben nicht bei, dass diese Ueberreste von Pella herrühren dürften. Seitdem hat kein europäischer Reisender den Ort wieder betreten. Die erste Andeutung, dass dort Pella gestanden, findet sich auf Kiepert's Karte von Palästina, woselbst der Name Pella mit einem Fragezeichen hinzugefügt ist. Unser Hauptzweck, nämlich die Prüfung von Kiepert's Vermuthung, war nun erfüllt. — Hr. Van de Velde, den wir zu Nâblus wieder getroffen, hatte uns, auf unsre Einladung, auf diesem Ausfluge begleitet.

Nachdem wir von dieser Terrasse fünf- bis sechshundert Fuss in die darunter liegende Ebene hinabgestiegen waren, gelangten wir an die Furth des Jordan. Es sind hier eigentlich drei Furthen, unter denen die unterste die bequemste sein soll. Wir fanden dieselbe indess tiefer und reissender, als diejenige, deren wir uns des Morgens bedient hatten. Die Scheikhs machten uns den Vorschlag, dass sie zu Fusse unsere Pferde eines nach dem

andern durch den Fluss geleiten wollten, und wir liessen uns diess gern gefallen. So kamen wir wohlbehalten hinüber, während das Wasser den Pferden fast bis an den Rücken reichte. Wir durchritten dann rasch die prächtige Ebene bis Beisân, wo wir unser Zelt aufgeschlagen fanden und den Sonntag zubrachten. Diess war unsre angestrengteste Tagereise in Palästina.

Beisân hat eine herrliche Lage, an der Stelle, wo das grosse Thal oder die Ebene von Jezreel einen Absatz bildet und sich mit sanfter Böschung 100 Fuss oder darüber in das Ghôr hinabsenkt. Gerade an dem Rande dieses Abhanges liegt das Dorf sammt vielen Ueberresten der alten Stadt. Aber der Tell oder die Acropolis steht 10 Minuten weiter nördlich an dem von Westen herabströmenden Bache Ǵalûd, welcher am nördlichen Fusse des Tells vorüberfliesst. Südlich vom Tell stehen noch zahlreiche Säulen und die sehr gut erhaltenen Ueberreste eines grossen Amphitheaters. Alle Ruinen, mit Ausnahme der Säulen, sind aus schwarzen Basaltsteinen aufgeführt. Der Tell selbst hat denselben Charakter und ist schwarz.

Montags früh liessen wir den geraden Weg nach Zer'în rechts liegen und wandten uns dem Fusse des Gebirges Gilboa zu nach den Ruinen, welche man Beit Ilfa nennt und welche bereits von Schultz besucht worden waren. Es sind die Ueberreste einer kleinen Ortschaft und man sieht unter Anderm 2 bis 3 alterthümliche Sarcophage. Eine wichtige Festung kann hier nie gestanden haben, da der Ort in der Ebene, hart am Fusse des hohen Gebirges liegt. Ob hier das *Bethulia* des Buches Judith stand, ist mindestens zweifelhaft.

Wir durchschnitten nun die Ebene gegen Kûmieh, wobei unsere Pferde in dem schlammigen Boden des Ǵalûd beinahe stecken geblieben wären. Bei Támrah überstiegen wir den Höhenzug, der vom kleinen Hermon bis Kaukab streicht, und gingen hinab, an dem Fuss des Tabor vorbei nach dem Khân und nach Lûbieh, wo wir unser Nachtlager aufschlugen.

Von Lûbieh begaben wir uns am nächsten Morgen nach dem Hagar en-Nusrâny, wo, der Tradition der Mönche zufolge, unser Heiland die Viertausend gespeist haben soll. Ich beabsichtigte, die Ansicht von Capernaum zu erhalten, die Arculfus beschreibt, da dies am natürlichsten der Ort scheint, von welchem er redet. Von da stiegen wir nach Irbid hinunter, am obern Ende des Wady Hamâm. Die dortigen Ruinen sind nicht bedeutend; allein es finden sich unter denselben die Säulen und einige andere Theile einer alten jüdischen Synagoge — desselben Typus, wie die zu Kefr Bir'im und Meirôn. Wir reisten nun im Wady Hamâm unter dessen drohend schroffen Bergwänden mit den Höhlen der Festung Kăl'at Ibn Ma'an hinab, und indem wir bei dem runden Brunnen unsere frühere Reiseroute betraten, folgten wir derselben bis Khân Minjeh. Hier trat mir der Charakter und die Ausdehnung der benachbarten

alten Ortslage auffallender als vormals entgegen. Die nahe Quelle, 'Ain et-Tîn, ist schön und kalt.

Auf dem Vorgebirge daneben ist ein tiefer Kanal in den Felsen gehauen, welcher jetzt als Weg benutzt wird, aber offenbar vormals eine Wasserleitung von Tâbighah war, die zur Bewässerung der Ebene diente. Zu Tâbighah ward früher das Wasser, vermittelst eines massiven Behälters, zu einer hinreichenden Höhe gebracht; allein von dem zwischen liegenden Kanale ist jede Spur verschwunden. — Zu Tell Hûm erkannten wir alsbald in den mit Bildnerei verzierten Ueberresten, die uns früher in Verlegenheit gebracht hatten, wieder eines jener jüdischen Bauwerke, wie die zu Meirôn und Kefr Bir'im und zwar das grösste und am kunstreichsten ausgeführte unter allen.

Zu Tell Hûm wandten wir uns von dem See aus aufwärts längs eines seichten Wady hin, welches aus N. W. herabläuft, in der Absicht, eine Stätte mit Ruinen zu besuchen, die man Kerâzeh nennt, und die wir binnen einer Stunde erreichten. Die Ueberreste bestehen nur in den aus Basalt aufgeführten Mauern und Fundamenten eines armen Dorfes. In einem Seitenthale fünf Minuten weiter nach Nord-Ost ist eine kleine Quelle, Bîr Kerâzeh genannt. Dieser Name erinnert an das alte *Chorazin*; allein dieser letztere Ort scheint, dem Hieronymus zufolge, am Ufer des Sees gelegen zu haben (*in litore maris sita*), und die Ruinen erscheinen auch als zu unbedeutend.

Wir schlugen nun den Weg ein, welcher sich nördlich vom Khân Ǵubb Jûssuf längs des östlichen Fusses des Safedgebirges nach dem Hûleh hinzieht, und nahmen, nachdem wir eine starke Stunde lang unterwegs gewesen, unser Nachtquartier zu Ǵa'ûneh, einem Dorfe, welches hoch an dem Abhange der westlichen Berge gelegen, das Hûleh überschaut, aber immer noch in einiger Entfernung südlich vom See liegt.

Wir setzten am folgenden Tage unsern Weg längs dieses Abhanges fort, indem wir durch mehrere Dörfer und Ruinenstätten oder an diesen vorbei kamen. Zu den letztern gehört Kăsjûn, von welchem wir früher gehört hatten. Als wir endlich an das tiefe Wady Hendaǵ gelangten, sahen wir uns genöthigt, in die Ebene hinabzusteigen, um bei seiner Mündung darüber zu gehn; allein bald führte uns der Weg nach Kedes wieder bergan, und als wir auf die Hochebene gelangten, auf welcher Kedes liegt, bogen wir gegen S. W. ab, um el-Kureibeh, einen südlich von Kedes liegenden Tell mit Ruinen zu besuchen, welcher die Schlucht des Wady Hendaǵ von Norden überschaut. Ich habe früher die Vermuthung geäussert, dieser Ort möchte das *Hazor* der Schrift sein, dessen zweimal als südlich von Kedesh liegend gedacht wird, und ich habe auch seitdem keine wahrscheinlichere Stätte für dasselbe auffinden können.

Wir gingen nun über eine schöne Ebene auf Kedes zu, wo

man unterhalb des Dorfes einige merkwürdige Sarcophage und zwei in Trümmern liegende Gebäude gewahrt. Das mehr östlich liegende dieser letztern trägt den bereits erwähnten jüdischen Typus. Die Lage von Kedes ist prächtig; allein das Wasser seiner starken Quellen gilt für ungesund und wir fanden den Ort verlassen. Wir übernachteten zu Meis, einem grossen Dorfe.

Am folgenden Morgen gelangten wir nach Hûnîn, nachdem wir unterwegs Fernsichten, links bis nach Tibnîn und rechts über den See und die Ebene des Hûleh genossen hatten. Hûnîn ist offenbar die Stätte einer alten Ortschaft; allein es fehlt an Anhaltepuncten, um deren alten Namen zu ermitteln. Es liegt in einem Spalte der Bergkette, nach Osten schauend, während gegen Westen ein Thal sich nach dem Lîtâny hinabzieht. Unser Weg führte uns nun nordwärts längs der Höhe, wobei wir rechts Âbil und Mutăllah und links Kefr Kily liegen liessen, bis wir in das schöne ovale Becken von Merǵ 'Ajûn hinabstiegen. Wir gingen quer durch dasselbe und gelangten so nach dem Tell Dibbîn, in seinem nördlichen Theile, welcher nach einem benachbarten Dorfe benannt ist. Am nördlichen Fusse desselben liegen die Ruinen einer alten Stadt, die man aus haltbaren Gründen als das alte *Ijon* betrachten kann. Der Tell ist 90 Fuss hoch.

Wir stiessen hier auf die Strasse von Sidon, über das Ǵisr Khărdelah, nach Hasbeija, und setzten auf derselben unsern Weg über eine Hochebene fort, bis sie bei dem Khân in das Wady et-Teim hinabstieg. Hier erweitert sich diess Thal zu einem sehr fruchtbaren ovalen Becken voll angebaueter Aecker und Obstbäume. Nachdem wir vom Khân aus drei Viertelstunden weiter gereist waren, befanden wir uns an der Furth des Hasbâny, welche nach Hasbeija führt. Die Brücke ist 10 Minuten weiter stromaufwärts und die grosse Quelle etliche dreissig Ruthen oberhalb der Brücke. Der Fluss lief in einem schönen vollen Strome, welcher lediglich der Quelle entspringt. Wir ritten in dem unwegsamen felsigen Wady Busîs hinauf und langten nach 35 Minuten zu Hasbeija an, welches in dem südwestlichen Theile des grossen Amphitheaters liegt, mit welchem jenes Thal oben schliesst. Diess war am Donnerstag den 20. Mai.

Hier erwartete uns Hr. Thomson von Sidon, und Dr. Smith verliess mich und kehrte nach Beirût zurück. Allein das schnelle Reisen bei ausserordentlicher Hitze hatte mich so erschöpft, dass ich krank geworden und bis zum nächsten Dienstag in Hasbeija verweilen musste.

An diesem Tage (den 25. Mai) brachen Hr. Thomson und ich nach Bâniâs auf und schlugen den Weg über die Schlucht des Lîtâny unterhalb Bărghăz ein. Es gingen Gerüchte über Räubereien, welche die Drusen in der Nähe von Bâniâs begangen haben sollten, und wir verschafften uns daher der Vorsicht halber einen Brief von dem obersten Drusenscheikh zu Hasbeija, welcher uns

auch drei seiner Leute mitgab. Indess hörten wir von Räubereien nichts weiter, obwohl jene Gerüchte unstreitig auf Wahrheit beruhten.

Zuerst gingen wir über Kaukaba nach der Brücke von Bărghăz, unterhalb welcher der Fluss auf einen Landrücken, einen Ausläufer des Libanon, stösst und denselben schräg und fast der Länge nach bis auf den Grund gespalten hat. Wir hielten uns auf der Höhe des schmalen Bergrückens linker Hand über der Schlucht, obwohl ohne Pfad, und gelangten so nach Belât. Die Tiefe unter uns auf diesem Wege betrug 1000 bis 1200 Fuss. Zu Belât hatte Hr. Thomson einige Tage zuvor mit dem Aneroid die Höhe des senkrechten Theils der Uferwand allein auf 800 Fuss bestimmt. Die ganze Schlucht hat viel Aehnlichkeit mit der der Salzach beim Pass Lueg auf dem Wege von Salzburg nach Gastein. Zu Belât wendet sich die Schlucht unter einem rechten Winkel gegen S. W. und wird noch abschüssiger. Nachdem der Fluss auf diese Weise den Bergrücken durchschnitten hat, wendet er sich wieder südlich und fliesst bei Kăl' at esh-Shăkîf vorbei.

Wir reisten nun weiter über Dibbîn und Ǵudeideh, besuchten nochmals Tell Dibbîn, und erstiegen dann den östlich liegenden Berg, um Khijam, den Hauptort von Merǵ 'Ajûn zu erreichen, wo wir unser Zelt aufschlugen. Es beherrscht gegen Westen die Aussicht über das Merǵ, so wie gegen Osten die über den offneren Theil des Wady et-Teim und den obern District des Hûleh. Hier, so wie in der ganzen Umgegend hat der Reisende fortwährend die hohen Bergketten und beschneiten Gipfel des Ǵebel esh-Sheikh, des Hermon der Schrift, vor Augen. Es sind zwei Gipfel; der nordöstliche ist der höhere.

Von Khijam führte unsere Reise nach Tell el-Kâdy, und wir gingen durch eine Furth des Hasbâny in seinem sehr tiefen Bette ein wenig nördlich von Ghûǵar, welches auf dem östlichen Ufer des Flusses liegt. Die gleichnamige Brücke ist etwas tiefer unten. Tell el-Kâdy ist, wie es scheint, der Krater eines ausgebrannten Vulkanes, von dessen Rand noch Bruchstücke zu sehen sind. Unter der Südwestseite desselben sprudelt ein gewaltiger Strom des reinsten Wassers hervor, während ein zweiter innerhalb des Kraters selbst entspringt und weiter gegen Süden durch eine Bresche im Rande herausschiesst. Diese beiden Ströme bilden zusammen den mittleren und stärksten Quellfluss des Jordan, der den Namen Leddân führt und rücksichtlich der Wassermenge den beiden andern Quellflüssen zusammengenommen wenigsten gleichkommt.

Von diesem Puncte aus unternahmen wir einen Ausflug in das untere Hûleh, um zu ermitteln, ob die Ströme vor ihrer Einmündung in den See sich irgendwo vereinigten. Wir erwarteten viel Marschboden anzutreffen und fanden zu unserer Verwunderung einen herrlichen ebenen Landstrich, welcher allerdings durch Gerinne von den verschiedenen Armen des Jordan aus reichlich be-

wässert wird, aber wenigstens damals nicht morastig war. Ueberall bot er dieselbe üppige Fruchtbarkeit dar, wie das Ghôr um Beisân her. Allein im Hûleh findet sich weit mehr Ackerbau. Wir trafen zuerst auf den von Bâniâs herkommenden Strom und gingen, da sein Lauf sich schlängelt, zwei Mal durch denselben; dann gelangten wir an dessen Vereinigung mit dem Leddân, welcher in zwei Armen herabströmte, und endlich trat weiter unten der Hasbâny ein. Von diesem Puncte aus, welcher sich noch eine ziemliche Strecke über dem See befindet, strömt der Fluss diesem in einem Bette zu. — Wir kehrten nun zurück und schlugen unser Zelt zu Bâniâs auf.

Bâniâs liegt in dem Winkel, welchen das Gebirge hier bildet, auf einer schönen Terrasse, die 500 Fuss höher ist als Tell el-Kâdy. Der Rand der Terrasse streicht etwa 20 Minuten westlich von der Stadt und erstreckt sich bis zur grossen Schlucht des Wady 'Asal, die sich vom Ǵebel esh-Sheikh herabzieht. Oestlich von der Stadt streicht ein hoher schmaler Bergrücken hinan, welcher von der Wand des Ǵebel esh-Sheikh durch die tiefe und wilde Schlucht des Wady Khushâbeh abgeschnitten zu sein scheint, welches um das westliche Ende des erwähnten Bergrückens herum auf die Terrasse herunterkommt. Gerade an dieser Stelle sprudelt aus dem untern Ende dieses Rückens die berühmte Quelle des reinsten und funkelndsten Wassers hervor, etwa zwei Drittel so stark als der Leddân. Sie steht in keinem Zusammenhang mit dem Hermon. Auf einem hohen Puncte dieses nämlichen sich von Bâniâs hinaufziehenden Bergrückens steht die Ruine von Burg Bâniâs, das Kăl'at es-Subeibeh der arabischen Schriftsteller. Auf der Südseite der Stadt streicht das Wady Za'arah herab, durch welches ein Bach fliesst, der sich unten mit dem Strome der Quelle vereinigt.

Der folgende Tag wurde einem Ausfluge nach dem See *Phiala*, dem heutigen Birket er-Râm, gewidmet, und auf dem Rückwege besuchten wir die Burg. Erst gingen wir im Wady Za'arah hinauf, dann geradewegs bei 'Ain Kănjeh über den hohen Landrücken, der sich jenseits dieses Dorfes erstreckt, worauf wir wieder hinabstiegen und schräg durch das Wady Za'arah gingen, das hier von Nordosten kommt, hierauf eine Biegung macht, indem es durch jenen Rücken dringt, und dann nordwestlich nach Bâniâs herunterstreicht. Der See liegt in geringer Entfernung darüber hinaus, gerade 2 Stunden von Bâniâs, ziemlich in der Richtung O. zu S. Er liegt in einer napfförmigen Vertiefung, 200 bis 250 Fuss unter dem benachbarten Landstriche, und hat eine volle englische Meile im Durchmesser. Hier befand sich wahrscheinlich vormals ein Krater, denn die Ufer sind durchaus vulkanisch. Millionen von Fröschen und zahllose Blutegel sind die Bewohner seines schleimigen Wassers, auf welchem einige Enten umherschwammen, die von einem Habicht verfolgt wurden.

Wir wandten uns nun gegen N. N. W., um den Kamm des früher erwähnten Landrückens zu gewinnen, ohne Pfad, indem wir unterwegs über das untere Ende des Merǵ Sheikh Jafûry, einer kleinen Ebene, gingen, welche gerade am Fusse des Ǵebel esh-Sheikh von Nordosten kommt. Dieser Berg fällt hier plötzlich von seinem südwestlichen Gipfel 3500 bis 4000 Fuss tief bis auf diese Ebene ab. Sie bildet den Anfang des Wady Za'arah. Nachdem wir die Höhe des Rückens erreicht hatten, stiegen wir bergab und gingen dann auf einem Querrücken hin, welcher jenen mit dem verbindet, auf welchem die Burg steht. Auf diesem gelangten wir, 25 Minuten O. S. O. von der Burg, zu einem Haine von ehrwürdigen Eichen, in welchem sich das Grabmal des Sheikh Othman Hazûry befindet. Auch diese Stelle hat man für den Standort des alten Hazor ausgegeben, allein der Boden ist in seinem ursprünglichen Zustande und hat offenbar nie ein Bauwerk getragen. Diess war das dritte Hazûr oder Hazûry, welches ich besucht hatte; aber unmöglich kann irgend eines derselben das Hazor der Schrift sein.

Die Burg ist die umfangreichste und am besten erhaltene alte Feste in ganz Palästina. Sie ist sehr lang, aber schmal, und der östliche und höchste Theil bildet wieder eine besondere Citadelle mit Mauern und Thürmen, welche massiver und vertheidigungsfähiger sind, als die übrige Festung. Sie war ursprünglich durchaus von schönen tiefrändrigen Steinen aufgeführt, und besonders der östliche Theil bietet noch die ursprüngliche Beschaffenheit dar. Das Flickwerk aus den Zeiten der Kreuzzüge ist an vielen Theilen wahrzunehmen, allein viele, die früher schon Ruine waren, sind davon frei. Auf einem sehr steilen Wege an der südlichen Seite des Berges hinunter und dann an dessen Fusse hin gelangten wir binnen 50 Minuten wieder nach Bâniâs.

Am folgenden Tage (den 28. Mai) kehrten wir nach Hasbeija zurück. Der Weg zieht sich an dem südlichen Fusse von esh-Sheikh bis zu der Ebene des Wady et-Teim und wendet sich dann gegen N. zu O. Etwas über eine halbe Stunde jenseits dieses Punctes bogen wir ab und klommen 40 Minuten lang den sehr steilen Berg zu unserer Rechten hinauf zu den Trümmern, welche man Kăl'at Bustra nennt. Der Ort ist eigenthümlicher Art; er war weder eine Festung, noch eine Stadt, sondern religiösen Zwecken gewidmet, eine Gruppe von Tempeln. Diese waren allerdings klein und von roher Bauart; allein wir konnten nicht weniger als vier deutlich erkennen, und wahrscheinlich waren deren noch mehr.

Unser Weg ging über Râsheijat el-Făkhâr, welches wegen seiner Töpferwaaren berühmt ist, und von da nach Hibbarîjeh, das an der Ausmündung der grossen Schlucht Wady Shib'ah liegt, wo dieselbe sich an der westlichen Seite des Ǵebel esh-Sheikh

Digitized by Google

öffnet. In derselben liegt weit den Hermon hinauf das Dorf Shib'ah, welches seine 25,000 Ziegen auf die höhern Bergtriften aussendet. Zu Hibbarîjeh, dieser prächtigen Schlucht gegenüber, steht ein schöner und wohlerhaltener alter Tempel, der aus grossen tiefränderigen Steinen, von denen einige 15 Fuss lang sind, aufgeführt ist. Der Baustyl desselben ist im Allgemeinen der nämliche, wie der des Tempels zu Deir el-Kăl'ah, aber weniger massiv und weniger einfach.

Wir gelangten über 'Ain Ǵărfa nach Hasbeija, nachdem wir den hohen Rücken südlich von der Stadt überstiegen. Von dem Bette des Wady Shib'ah unterhalb 'Ain Ǵărfa stiegen wir bis auf diesen Rücken 992 Fuss hoch und dann bis Hasbeija wieder 550 Fuss hinab. Diese Messungen hatte Dr. de Forest einige Tage früher mit dem Aneroid bewerkstelligt.

Am folgenden Montage (den 31. Mai) brachen wir nach Damaskus auf, begleitet von Hrn. John Wortabet. Wir gingen oberhalb der Quelle über das Bett des Hasbâny, wo er als ein ganz kleines Bächlein zwischen Steinen dahinrieselt, und erstiegen den Landrücken ed-Dahar, welcher das Wady et-Teim von dem Thale des Lîtâny scheidet. Oben auf der Höhe zieht sich ein Weg hin, welchen wir eine Stunde lang in nordöstlicher Richtung verfolgten, dann aber verliessen, um schräg nach Jähmur, am östlichen Ufer des Lîtâny, hinabzusteigen. Eine halbe Stunde von diesem Dorfe stromaufwärts befindet sich das Kûweh, eine in einer wilden Schlucht über den Lîtâny führende Naturbrücke. Der Weg dahin ist jetzt nicht schwieriger als viele andre und führt dann weiter nach Ǵezzîn hinauf. Die Brücke scheint durch das Herabstürzen von Felsen gebildet zu sein und hat einige Aehnlichkeit mit den „Oefen" des Passes Lueg. Vom Kûweh aus wandten wir uns wieder schräg nach dem Bergrücken ed-Dahar und gelangten so nach Libbeija auf deren östlichem Höhenrande, dann weiter nach Neby Săfa, wo wir über Nacht blieben. Hier ist wieder ein Tempel, welcher mit dem zu Hibbarîjeh Aehnlichkeit hat, aber weniger gut erhalten ist.

Am folgenden Tage kamen wir nach Râsheija, welches hoch an der nördlichen Abdachung des Ǵebel esh-Sheik und eigentlich auf dem ersten oder westlichen Rücken des Antilibanon liegt. Von da aus verfolgten wir die Strasse nach Damaskus eine halbe Stunde lang bis 'Aiha, wo sich ebenfalls die jetzt zerstreuten Trümmer eines alten Tempels befinden. Von da reisten wir abwärts durch das schöne runde Becken von Kefr Kûk nach dem Dorfe dieses Namens. Diese Ebene hat nirgends einen Abfluss und wird in der Regenzeit zu einem See. Wir schlugen dann einen andern Querweg ein, um nach Răkhleh zu kommen, welches im Osten der Wasserscheide auf dem über 'Aiha führenden Wege liegt. Hier, tief im Hermon-Gebirge steht oder stand vielmehr einer der schönsten alten Tempel, massiv und doch einfach und

Digitized by Google

edel, ohne alle Zugaben des späteren überladenen Styls. Der Boden ist mit dessen Ruinen bestreut.

Wir wandten uns nun ziemlich gegen N. N. O. und kamen nach 1¾ Stunden nach Deir el-'Ashâjir, welches auf der obern Hochebene des Antilibanon südlich von Zebedâny liegt. Auch hier findet sich ein alter Tempel, der künstlicher ausgeführt und stärker verziert ist, wie der zu Răkhleh und auf einer Plattform steht. Hier übernachteten wir.

Am folgenden Morgen verliess uns Herr Thomson, um nach Hasbeija und Sidon zurückzukehren. Unser Weg führte in einem flachen Thale durch eine offene Gegend an die Quelle und das in Trümmern liegende Khân von Meithelûn, wo ein von Beirût durch das Wady el-Kărn führender Weg hineintritt. Wir gelangten nach Dîmâs und verfolgten den gewöhnlichen Weg nach Damaskus über Mezzeh. Derselbe ist unfruchtbar und öde genug. Der einzige interessante Punct desselben ist der Höhenrand über Mezzeh wegen der Aussicht, die man von dort hat, allein diese steht der berühmten Aussicht von dem Wely über Salihîjeh bei Weitem nach.

Zu Damaskus sollte ich, nach den unter den Missionären getroffenen Verabredungen, in der Wohnung des Herrn Robson, welcher der Irischen Presbyterianischen Kirche angehört, Quartier nehmen und dieser dann mein Reisegefährte werden. Von ihm und seinem Collegen, Herrn Porter, hatte ich mich der gütigsten Aufnahme zu erfreuen. Die amerikanischen Missionäre waren meist abwesend, und zwar zu Blûdân bei Zebedâny, um dort einen Sommeraufenthalt vorzubereiten.

Indess kehrte Dr. Paulding vor meiner Abreise zurück. Ihm und Herrn Porter verdanke ich auch viele topographische Nachweisungen.

Damaskus ist eine morgenländische Stadt, allein unter allen orientalischen Hauptstädten eine der regelmässigsten und reinlichsten. Es enthält weit mehr alterthümliche Ueberreste, als ich vermuthet hatte, wiewohl wenige darunter hinter die Römerzeit zurückreichen. Die Stadt hat ein sehr hohes Alter, indem ihrer schon zu Abrahams Zeiten gedacht wird; und zugleich ist es die einzige bekannte Stadt aus jener Periode, die noch jetzt bewohnt und blühend ist. — Der Stolz von Damaskus ist dessen prächtige, von den Armen des Berada reichlich bewässerte Ebene. Ohne diesen Fluss würde sie eine Wüste sein, durch ihn wird sie zu einem irdischen Paradiese, voll der reichsten Getreidefelder und des herrlichsten Obstes.

Wir hörten hier, obwohl nicht zum ersten Male, von einem Thale, welches nördlich vom Berada und parallel mit demselben vom Antilibanon herabsteige und nach einem im obern Theile desselben gelegenen Dorfe Helbôn heisst. Dieses Thal ist wegen seiner trefflichen Weintrauben und Weinberge berühmt. Man be-

reitet aus Ersteren den besten und geschätztesten Wein im ganzen Lande. Unsere Freunde hatten den Ort mehrmals besucht, und halten ihn für das *Helbon* der Schrift, wohl mit mehr Recht als Aleppo (Haleb). Der „Wein von Helbôn“ ist noch berühmt, während Aleppo, wenn dort überhaupt Wein wächst, doch keine irgend berühmte Sorte aufzuweisen hat.

Am folgenden Montag (den 7. Juni) brachen Herr Robson und ich von Damaskus nach Ba'albek auf und nahmen den Umweg über 'Anǵar. Wir erstiegen den Bergrücken hinter Salihîjeh und genossen von dem Wely oben die mit Recht so berühmte herrliche Aussicht auf die Stadt und Ebene, so wie auch den Blick in die merkwürdige Schlucht hinab, durch welche der Fluss hier durch die letzten Rücken des Antilibanon bricht. Zu Dummar führt der gerade Weg nach Zebedâny über die Brücke und dann quer durch die von der grossen nördlichen Windung des Flusses umfasste Gegend. Wir schlugen jedoch, ohne über die Brücke zu gehen, einen mehr rechts laufenden Weg ein, welcher uns vom Flusse abwärts führte, bis wir uns wendeten und ihn bei Bessîma wieder erreichten. Von da wanderten wir an dessen linkem Ufer bis zur grossen Quelle el-Fîǵeh hin. Der aus dieser entspringende Strom hat etwa die Stärke desjenigen von Bâniâs; er schäumt und stürzt in einem felsigen Bette etwa 20 bis 30 Ruthen weit hinab und fällt dann in den Berada. Hier ist dieser Strom stärker als der Berada selbst, und sein Wasser ist klar, das des letzteren aber trübe. An der Quelle sieht man die Ueberreste zweier alter Tempel, von denen einer sehr klein ist.

Wir kamen alsdann nach el-Kefr, das gleichfalls auf der Nordseite des Flusses liegt, und in dessen unmittelbarer Nähe sich die Trümmer eines kleinen, wie es scheint, griechischen Tempels befinden, da die Capitäler der Säulen der korinthischen Ordnung angehören.

Hier gingen wir auf das südliche Ufer des Flusses über und gelangten bald zu dem Dorfe Sûk el-Berada, in der Nähe des Ausgangs der langen Schlucht, durch welche der Fluss von oben herabkommt, und hart unter der 800 Fuss hohen Wand, auf welcher das Wely Neby Abil steht. Im untern Theile dieser Schlucht stand das alte Abila, welches wahrscheinlich bis an das genannte Dorf hinabreichte. Der Standort wird durch Säulen und andere Ueberreste bezeichnet, während darüber viele Grabmäler in die Felsen eingehauen sind, so wie auch die ausgegrabene Römerstrasse mit den Inschriften. Hier geht der Weg abermals und zum letzten Male auf das linke Ufer über.

Gleich hinter der Schlucht vereinigt sich mit dem Flusse ein kleiner Bach, welcher von S. W. aus dem Wady el-Kărn kommt. Dieses letztere entwässert die Ebene von Ǵudeideh, welche jenseits eines südwestlich von Zebedâny streichenden Bergrückens liegt. Indem sich der Weg mehr rechts biegt, tritt er bald in

die schöne Ebene von Zebedâny ein, die ihren Namen von dem grossen Dorfe in ihrem nördlichen Theile hat. Die Hauptquellen des Berada befinden sich im südwestlichen Winkel des breiteren Theiles der Ebene, und der Fluss schlängelt sich durch den schmäleren Theil unten. Wir schlugen unser Zelt hier an seinem grünenden Ufer, nicht weit von einer Mühle und Brücke auf. — Die Ebene wird im Westen von einem steilen Gebirgszuge, so wie im Osten von einem zweiten begränzt, welcher letztere Zebedâny gegenüber die höchsten Spitzen des Antilibanon trägt. An seinem Abhange liegt das Dorf Blûdân.

Am folgenden Morgen machten wir einen Umweg nach Norden, um die grosse Quelle zu erreichen. Sie bildet einen kleineren schmalen See, aus welchem der Fluss gegen Osten läuft, und sich dann südlich durch den schmalen Theil der Ebene wendet. Von da gingen wir weiter gegen S. S. W. am Fusse des westlichen Bergzuges bis Batrûny und seinem Becken, an dessen Ende der Weg in einem Winkel hinaufläuft, den ein Ausläufer des Gebirges bildet. So gelangten wir auf den Kamm des hohen westlichen Höhenzugs und schauten in die darunter liegende Ebene, d. h. das Becken von Ǵudeideh hinab. Die Aussicht erstreckte sich auch über den noch weiter westlich liegenden niedrigeren Bergrücken, auf die beschneiten Gipfel des Libanon. Als wir hinabschaueten, konnten wir den Ausgang des Beckens, den Anfang des Wady el-Kărn, in einiger Entfernung zu unserer Linken sehn.

Als wir in die Ebene hinabstiegen, fanden wir, dass sie eine vollständige Wüste war. Kein Tropfen Wasser, kein grüner Halm, kein Baum, keine menschliche Wohnung war da zu sehn. Welch ein Unterschied zwischen ihr und der grünen Ebene von Zebedâny, die wir kaum verlassen hatten! Wir gingen schräg durch das Becken und stiessen an dessen westlichem Rande, da wo das Wady Zarîry hereinkommt, auf die gewöhnliche Strasse von Damaskus nach Beirût. Nachdem wir kurze Zeit leise hinaufgegangen waren, gelangten wir zu der Wasserscheide, von wo wir ganz allmälig durch das weit längere und ein wenig gewundene Wady Harîry nach dem Băkâ'a, dem Dorfe Meǵdel 'Anǵar gegenüber, hinabstiegen.

Hier geht eine Hügelreihe aus, welche längs des östlichen Randes der Băkâ'a von Süden her und parallel mit dem Antilibanon streicht, während zwischen ihr und dem letzteren ein schmales und etwas höheres Thal liegt. Dieses kann eigentlich für eine Fortsetzung des Wady et-Teim gelten, indem die Berge im Westen dieses Thales bis hierher reichen und hier endigen. Weiter südlich und dem Dorfe Sultân Jâ'kob gegenüber ist in diesem höhern Thale eine Niederung, die durch eine in der westlichen Hügelreihe befindliche Lücke in das Băkâ'a entwässert wird. Diese Lücke heisst Wady Fâlûǵ.

Digitized by Google

Meǵdel ist wegen eines der schönsten unter den noch vorhandenen alten Tempeln merkwürdig. Derselbe steht auf dem Gipfel des nördlichsten jener Hügel und schaut gegen Norden nach der prachtvollen Durchsicht der Bŭkâ'a hin, während sich rechts die hohe Wand des Antilibanon und links die noch höheren Ketten des Libanon mit ihren beschneiten Gipfeln erheben. Der Tempel ist einfach, massiv und schön, und gehört offenbar einem älteren und strengeren Baustyle an, als die zu Ba'albek. Seine Lage ist unvergleichlich.

Vierzig Minuten nordöstlich von Meǵdel liegen die Ruinen, die jetzt 'Anǵar heissen, in der Ebene, welche nach Norden sanft nach dem aus der grossen Quelle entspringenden Flusse abfällt. Hier sind die verfallenen Mauern und Thürme einer alten befestigten Stadt oder Citadelle in Form eines Quadrats mit Seitenlinien von etwa ¼ engl. Meile. Eine Untersuchung des Orts überzeugte mich von der Richtigkeit der von mir schon früher ausgesprochenen Idee, dass hier das *Chalcis* im Libanon, die Hauptstadt von Agrippa's Reich, bevor derselbe in mehr südlich gelegene Gebiete versetzt wurde, gestanden habe. Wir schlugen unser Zelt an der funfzehn Minuten davon entfernten grossen Quelle, am Fusse des Antilibanon auf.

Weiter nördlich hebt wieder eine Hügelkette an, die nahe beim Antilibanon parallel mit diesem streicht und sich, mit geringer Unterbrechung, bis Ba'albek zieht. Sie scheint fast eine Fortsetzung der weiter südlich liegenden Hügel zu sein, gleichsam als ob diese hier nur abgesetzt hätten, damit sich der wiesenartige Landstrich von der Bŭkâ'a dazwischen legen und das Wasser der beiden grossen Quellen 'Anǵar und Shemsîn aufnehmen könne.

Neba' Shemsîn ist 20 Minuten nördlich von Neba' 'Anǵar und liefert viel weniger Wasser. Jenseits dieser Quelle führte uns unser Weg am folgenden Tage (den 9. Juni) zwischen die Hügelkette und den Antilibanon. Das enge Thal geht erst bergan und dann eine Zeit lang bergab, wobei wir hin und wieder durch eine Lücke in den Höhen schöne Aussichten in die westliche Ebene hatten. Nach drei Stunden besahen wir abermals zu Deir el-Ghazâl die massiven Grundmauern und umhergestreuten Trümmer eines Tempels. Eine Stunde später kamen wir über das von Serghâja herabkommende Flüsschen des Wady Jahfûfeh, welches hier durch eine tiefe Schlucht im letzten niedrigen Rücken des Antilibanon in das Bŭkâ'a einströmt. In kurzer Entfernung jenseits dieser Schlucht endigt dieser niedrige Rücken des Antilibanon mit einem Vorgebirge, welches wir überstiegen, um zu dem Dorfe Neby Shît zu gelangen. Weiter nördlich schiebt sich die hohe Bergkette, welche wir im Osten von Zebedâny gesehen hatten, hervor und bildet die östliche Wand des grossen Thales. — Nördlich von Neby Shît wird der östlich von der Hügelreihe liegende Strich zu einer etwas höheren Ebene, durch welche mehrere sich von den

Bergen herabziehende Wasserrisse in die tiefere grosse Ebene ausstreichen. Um den letzten Hügel zieht sich ein Ausläufer der grossen Ebene bis an die Quelle von Ba'albek hinan, und am nordwestlichen Fusse dieses nördlichsten Hügels liegt die Stadt selbst mit ihren prächtigen Tempeln. Der Steinbruch mit dem gewaltigen zugehauenen Blocke befindet sich kaum 10 Minuten weiter südlich.

Diess ist nicht der Ort, um über Ba'albek zu reden. Seine Tempel haben seit Jahrhunderten Staunen erregt und werden so lange Staunen erregen, bis Erdbeben ihr letztes Werk gethan haben. Hinsichtlich der Grossartigkeit des Planes und der kunstreichen Ausführung scheinen sie in Westasien und den benachbarten Länder nirgends ihres Gleichen zu haben. Wo fände sich sonst so massive Grösse mit so luftiger Leichtigkeit verbunden? In Aegypten sicher nicht! Dennoch scheint der bis ins Kleinste ausgeführte und mit Ornamenten überladene Styl der Bauwerke gegen ein sehr hohes Alter zu sprechen. Von der Einfachheit und Strenge des Baustyls des Tempels zu Meǵdel ist hier nichts zu finden.

Nördlich von Ba'albek wird das Băkâ'a bis Râs Ba'albek allmälig schmäler und dem Charakter nach anders. Der fruchtbare Theil zieht sich zu einem schmalen Streifen zusammen, der sich am westlichen Gebirge hinstreckt, während von der östlichen Seite eine gewaltige Böschung harten Kiesbodens bis über die Mitte des Thales hereintritt, welche hin und wieder von den Wasserrissen der Berge und Ausläufer der niedrigeren Ebene unterbrochen wird. Dieser kiesige Strich liegt fast durchaus wüst, und weiter nach Norden zu, beinahe bis Ribleh, prägt sich der Wüstencharakter immer stärker aus.

Am folgenden Tage brachen wir weit später als gewöhnlich auf, und in weniger als $1\frac{1}{2}$ Stunden gelangten wir nach Nahleh, wo sich ein Tempel befindet, welcher, wie es scheint, älter ist, als die zu Ba'albek. Der Weg war öde, und wir schlugen unser Nachtquartier bei der grossen Quelle von Lebweh auf. Eine Stunde vorher waren wir über die Wasserscheide des Băkâ'a gegangen, einer Erhöhung, wo das Wasser eines Baches getheilt und einerseits nördlich, andererseits südlich geleitet war, und wo wir zugleich der ersten weiten Aussicht gegen Norden theilhaft wurden. Die Quelle von Lebweh liefert, wie es scheint, so viel Wasser, wie die von 'Anǵar. Sie entspringt aus einem Kieslager am Fusse eines Kalkfelsenrückens, und mehrere Bäche sind von ihr nach verschiedenen Richtungen geleitet. Einer derselben läuft eine lange Strecke an der harten unfruchtbaren Böschung hin gegen Norden. Das Hauptbett des Stromes läuft nordwestlich und hält sich in der Nähe der westlichen Berge. Weiter gegen Norden erstreckt sich die wüste Böschung durch die ganze Breite des Thales und der Bach durchströmt dieselbe in einer tiefen, schma-

len Schlucht. Diesen Charakter hat das Thal wenigstens in der Nachbarschaft der Quellen des Orontes.

Wir reisten am folgenden Morgen eine Zeit lang an dem von der Quelle von Lebweh abgeleiteten Kanale hin und wandten uns dann mehr rechts zwischen eine neue Hügelreihe und den Antilibanon. Râs Ba'albek liegt unfern des nördlichen Endes dieser Höhen. Dort findet man die Ueberreste zweier alter Kirchen, welche beweisen, dass der Ort, unter einem wahrscheinlich verloren gegangenen Namen, einst eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Hier fängt das östliche Gebirge an zurückzuweichen, indem es sich östlich von Ribleh um die Ebene in einem Bogen herumzieht.

Von hier aus reisten wir ziemlich gegen N. zu W. schräg durch das Bŭkâ'a nach den Quellen des Orontes und dem Monumente von Hŭrmul. Von den Gärten von er-Râs bis zu den erwähnten Quellen geht der Weg durchaus über eine steinige Wüste. Wir gingen über den Kanal des Lebweh, der hier noch seine erste Wassermenge hat und drei Mühlen treibt, allein der Boden war zu hart und steinig, als dass ihn das Wasser hätte befruchten können, und selbst an den Ufern war nirgends eine Spur von Grün zu sehen. Er fliesst bis in die Nähe von el-Kâ'a. Wir verfolgten den Weg nach Hŭrmul und wandten uns dann nach zwei Stunden ohne Pfad mehr links, da wir dann nach einer halben Stunde an die Schlucht des Lebweh und die Quellen des Orontes gelangten.

Diese brechen innerhalb der Schlucht unter deren östlicher Wand hervor. Der Lebweh hat hier eine ansehnliche Stärke; er schien uns grösser als an seiner Quelle, und er dürfte also in seinem Laufe am Libanon hin andere Quellen aufnehmen. Hier aber wird der Strom auf einmal wenigstens drei Mal so wasserreich wie früher. Von der grössten Quelle aus schwenkt er sich um eine hohe Felsenspitze. In die südlich vom Flusse emporragende und gegen Norden schauende steile Wand der entgegengesetzten Seite dieses Felsens ist das Kloster Mâr Marôn eingehauen, welches jetzt verlassen ist. Der Fluss strömt noch eine bedeutende Strecke in seiner wilden Schlucht gegen Norden weiter und wendet sich dann gegen Osten in die tiefere Ebene, wo er bei Ribleh vorbeifliesst.

Wir ritten ohne Pfad querfeldein gerade auf das eine Stunde entfernte Monument zu. Dieses ist ein merkwürdiges viereckiges massives, oben mit einer Pyramide gekröntes Bauwerk, dessen Gesammthöhe 60 bis 70 Fuss beträgt. An den vier Seiten sind in erhabener Arbeit Jagdscenen eingehauen, deren Zeichnung an das Groteske streift. Doch haben sie zu sehr gelitten, als dass man sie vollständig erkennen könnte. Wir suchten nach Inschriften, fanden aber keine Spur davon. Das Monument steht auf einer einzelnen Anhöhe, welche sich vor das westliche Gebirge weit vorschiebt; allein wer es errichtet hat und welches Ereigniss

dadurch verewigt werden sollte, ist unbekannt. — Von diesem Denkmale reisten wir ohne die Spur eines Weges über eine Trappregion in gerader Richtung nach Ribleh, welches wir nach dem Einbrechen der Nacht erreichten. Es ist ein ärmliches Dorf am südlichen Ufer des Orontes, welcher hier gegen Osten läuft.

Von Ribleh wären wir gern noch weiter gegen Norden bis Hăms, Hamah und selbst bis Antiochia gegangen, allein die heisse Jahreszeit war schon ganz nahe, und die Umstände liessen es mir rathsam erscheinen, mich auf dem am 22. Juni von Beirût abgehenden Dampfboote einzuschiffen. Sehr ungern entschloss ich mich also am folgenden Tage den Weg nach der Küste über die grosse Festung el-Hăsn anzutreten. Diese liegt von Ribleh etwa in N. 30 W.

Nachdem wir quer durch die grosse Ebene des Orontes gegangen, erstiegen wir ganz allmälig den niedrigen breiten Landabfall, der sich hier am Ende des Libanon nach Norden herunterzieht. Weiter nördlich, ziemlich dem See von Hăms gegenüber, senkt sich die Gegend noch tiefer. Wir gelangten endlich auf die rechte Wand des Wady Khâlid, einer tiefen Schlucht, die uns zur Linken von S. O. herabkam und von einem Bache, dem entlegensten Quellflusse des Nahr el-Kebîr, durchströmt wird. Indem wir diesem Thale abwärts folgten, gelangten wir in den südöstlichen Theil des schönen ovalen Beckens, el-Bŭkei'a genannt, welches von N. O. gegen N. W. drei Stunden oder darüber lang und anderthalb Stunden breit ist. Auf der Südostseite ist es von den letzten niedrigen Bergen des Libanon und der Westseite des grossen Landabfalls, über den wir gegangen, begränzt; auf der Nordwestseite von einem Rücken eingeschlossen, der sich in südwestlicher Richtung von dem Ansarîjeh-Gebirge herabzieht und an einem südwestlichen Ende in niedrige Hügel ausgeht. Dort bricht der Fluss el-Kebîr in die westliche Ebene durch. Im nördlichen Theile dieses Rückens ist eine Spalte, durch zwei Wady's gebildet, die nach verschiedenen Seiten abfallen, mit einer niedrigen Wasserscheide dazwischen. Diese Spalte bietet einen sehr bequemen Weg durch die Berge. Noch jetzt führt der Weg von Hamah nach Tripoly durch dieselbe, und hier muss von jeher ein sehr wichtiger Pass gewesen sein. Ueber demselben steht auf der Südseite die ihn vollständig beherrschende Festung el-Hăsn. Sie bietet keine sicheren Kennzeichen eines hohen Alters dar; doch lässt sich kaum bezweifeln, dass ein so wichtiger Punct früh besetzt worden sei. Von dieser Burg sieht man das Wasser auf beiden Seiten, den See von Hăms im Osten, das Mittelmeer im Westen.

Etwas über eine halbe Stunde abwärts im westlichen Thale steht das grosse griechische Kloster Mâr Ǵirǵis (Sanct Georg), wo wir sehr höflich aufgenommen wurden und einige Minuten verweilten. Zwanzig Minuten thalabwärts befindet sich die grosse

Digitized by Google

aussetzende Quelle. Diess ist unstreitig der von Josephus beschriebene Sabbathfluss, welchen Titus auf seinem Marsche von Arca nach Raphanaea gegen Hamath besuchte. Der römische Feldherr führte seine Armee natürlich durch diesen Pass. Dem Josephus zufolge hörte die Quelle am jüdischen Sabbath auf zu fliessen. Nach dem heutigen Volksglauben der Moslems setzt sie am Freitage, als dem muhammedanischen Sabbath, aus.

Wir hatten gewünscht, von el-Hăsn nach Ehden und den Cedern des Libanon auf irgend einem directen Wege durch den nördlichen Theil des Gebirges zu reisen, allein wir waren nicht im Stande, einen Weg zu ermitteln, auf welchem die dazwischen liegenden scharfen Bergrücken und tiefen Schluchten überschritten werden konnten. Selbst um nach 'Akkâr zu gelangen, musste der grosse Umweg über Ǵisr el-Aswad weit gegen Südwesten gemacht werden. Da unsere Zeit beschränkt war, so mussten wir selbst diese Route aufgeben. Es blieb uns also nichts übrig, als die Strasse nach Tripoly eine Zeit lang zu verfolgen und dann querüber nach dem gewöhnlichen Wege zu gehen, welcher von dort nach den Cedern führt. Diess thaten wir, indem wir unterwegs Arca besuchten und östlich vom Ǵebel Turbul bis Zăgharta gingen, welches auf der erwähnten Strasse anderthalb Stunden von Tripoly liegt.

Dieser Weg führt erst an dem Ǵu'ait, dem mittleren Arme des Kadîsha entlang, und dann einen steilen Abhang bis zur ersten Hochebene des Berges, weiterhin aber einen noch steileren Abhang längs des wilden unwegsamen Wady Harûny bis zum zweiten Plateau hinan, auf welchem Ehden steht. Diese Hochebene erstreckt sich bis an den Fuss des hohen ununterbrochenen Bergrückens, des Rückgrates des Libanon. Wir lagerten uns über Nacht neben einer einsamen Quelle im Wady Harûny, ein wenig abseits vom Wege, und erfreuten uns des kühleren köstlichen Klima's, welches wir bereits erreicht hatten.

Ehden hat eine schöne Lage und der benachbarte Landstrich war gut angebaut. Unten in der Ebene war die Aernte vorüber; hier sollte sie erst in 2 bis 3 Wochen beginnen. Die Seidenärnte war eben so sehr gegen die in der Ebene zurück. Auf diesem hohen Theile des Gebirges findet Kartoffelbau statt, und wir sahen mehrere mit dieser Pflanze bebaute, gartenartig behandelte und bewässerte Felder.

Die Cedern sind nicht weniger wegen ihres Standortes als wegen ihrer Grösse und Schönheit merkwürdig. Sie stehen im Hintergrunde eines gewaltigen Amphitheaters, welches gegen Westen schaut und von den höchsten Bergrücken des Libanon umgeben ist, welche noch zwei- bis dreitausend Fuss höher ansteigen und theilweise mit Schnee bedeckt sind. Von diesem Amphitheater geht die grosse Schlucht von Bsherreh aus, viel-

leicht die grossartigste und wildeste des ganzen Libanon. Mitten in diesem gewaltigen Naturtempel stehen die Cedern als dessen einsame Bewohner, während ringsum kein anderer Baum, ja kaum irgend etwas Grün zu sehen ist. Wir reisten weiter und übernachteten zu Hasrûn am südlichen Rande der grossen Schlucht von Bsherreh.

Am folgenden Tage (den 17. Juni) führte uns unser Weg so nahe als möglich an dem Fusse des hohen Gebirgskammes hin, wobei wir über die oberen Theile tiefer Thäler und über die dieselben trennenden Rücken und Ausläufer gingen. Endlich kamen wir an den allerhöchsten Ausläufer, wo unser Weg über Schnee führte, und stiegen dann alsbald in das grosse Becken von 'Âkûra hinab, wo die Quellen des Nahr Ibrahîm, des Adonis der Alten, sich befinden. Wir übernachteten zu Afka, welches im südwestlichen Zweige des Beckens in einem Amphitheater liegt, das mit dem der Cedern Aehnlichkeit hat, zwar nicht so gross, aber dafür schön und grün ist. Hier bricht ein reicher Quell in Cascaden aus einer Höhle hervor, und gerade dieser gegenüber sieht man die formlosen Ueberreste eines grossen Tempels, des einstigen Tempels der Venus zu Apheca. Darin waren zwei massive Säulen von Syenitgranit; wie dieselben aber an diese hohe Stelle transportirt worden sind, bleibt ein Räthsel.

Unser Weg am folgenden Tage war ähnlicher Art, indem wir uns so hoch als möglich hielten und über einen sehr steilen und hohen Bergrücken in das Becken hinabgingen, wo sich die Quellen des Nahr es-Sălîb, des nördlichen Armes des Nahr el-Kelb, befinden. Es sind deren zwei, Neba' el-'Asal und Neba' el-Leben, beide ansehnlich und am Fusse eines dicht unter dem Gebel Sănnîn hinstreichenden Rückens hervorkommend. — Der aus der letzteren Quelle entspringende Bach tritt sehr bald in eine tiefe Schlucht in dem Tafellande ein, deren Wände eine fast architektonische Regelmässigkeit darbieten. Ueber dieselbe führt eine Naturbrücke, die auf der Südseite einen vollkommenen Bogen von mehr als 150 Fuss Spannweite und 70 bis 80 Fuss über dem Bache bildet. Die Breite der Brücke beträgt oben an der schmalsten Stelle 120 Fuss. Der Weg geht darüber und der Reisende kann dieselbe leicht überschreiten, ohne von diesem Wunder der Natur irgend etwas gewahr zu werden.

Wir gelangten nun zu den Ruinen von Fukra. Sie liegen in einem anderen Thale, das nach dem südlichen Arme des Nahr el-Kelb läuft. Hier findet man abermals die Ruinen eines Tempels, so wie einen merkwürdigen Thurm, der wahrscheinlich militärischen Zwecken diente. Der Weg führte nun ziemlich geradlinig auf die Mündung des Nahr el-Kelb zu. Westlich von dem langen weitläufig gebauten Dorfe Mizra'ah stiegen wir in die sehr tiefe Schlucht des nördlichen Armes, es-Sălîb, welche

Digitized by Google

mit der Schlucht des Lîtâny oberhalb Belât viel Aehnlichkeit hat, und nachdem wir dieselbe durchschritten, schlugen wir unser Zelt zum letzten Male in dem westlichen Theile von 'Ağeltûn auf.

Am folgenden Morgen (den 19. Juni) setzten wir unsern Weg allmälig hinabsteigend fort, bis wir auf der hohen nördlichen Wand des Thales von el-Kelb an einen sehr steilen und unwegsamen Pass gelangten, der uns fünf Minuten oberhalb der Brücke an den Fluss hinabführte. Wir langten bald nach Mittag zu Beirût an, und am 22. Juni schiffte ich mich ein, um über Smyrna nach Triest zu reisen.

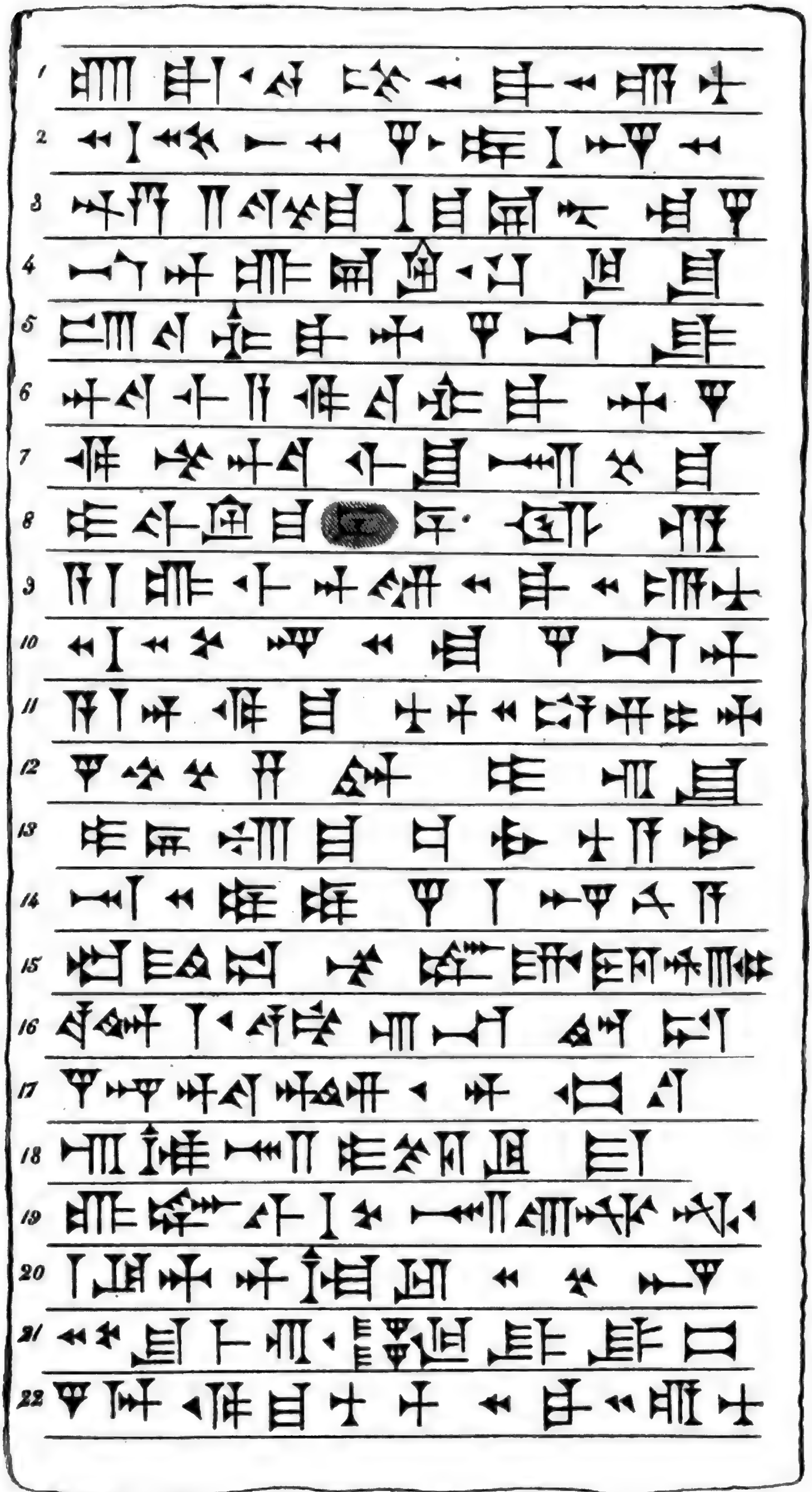
Diess wäre ein Abriss der zweiten Reise, die im gelobten Lande zu machen mir vergönnt war. Man wolle stets berücksichtigen, dass bei allen diesen Forschungen die *historische Topographie* jenes Landes mit besonderer Beziehung zur heiligen Schrift und nur mehr indirect in Beziehung zu den Schriften des Josephus mein Hauptzweck war. Alle unsere übrigen Beobachtungen wurden mit Hinblick auf diesen einen Zweck gemacht.

1857, Sept. 10. Bd. 7, Hefte 2-4, and Bde. 8-10.

Gift of

George W. Wales, Esq.
of Boston.

Bonomi's Copie der Jnschrift
aus den Oberzimmern in Nimrud.



J. G. Bach, Lpz.

Erläuterung der Inschrift aus den Oberzimmern in Nimrud.

Vom

Schulrath **Dr. G. F. Grotefend.**

In zwei Eingängen der Oberzimmer, welche Layard zu Nimrud in der Mitte des Raumes zwischen dem Nordwest- und Südwestpalaste fand, lag eine Platte mit einer Keilinschrift von 22 Zeilen, welche der von Seiten des britischen Museums besorgte Abdruck assyrischer Keilinschriften auf der 70sten Seite enthält, Bonomi aber noch treuer gezeichnet in den *Illustrated London News* vom 31. März 1849 bekannt gemacht hat. Beider Inschriften Inhalt ist bis auf 4 Zeilen, die auf einer der beiden Platten später hinzugefügt sind, derselbe und erleichtert die Entzifferung eben sowohl durch einzelne Verschiedenheiten als durch die Deutlichkeit der wohlerhaltenen Schriftzüge. Anziehend durch die Erwähnung vieler assyrischer Könige aus früherer Zeit fordert diese Inschrift zum Versuche ihrer Entzifferung auf, zu welcher ich jetzt wenigstens einen Grund zu legen hoffe. Wird gleich die Entzifferung durch einen eigenthümlichen Zeichenwechsel für einerlei Laut oder Begriff eben so unsicher, wie durch die Verkürzung einzelner Namen und Wörter; so entsprechen sich doch die Zeichenreihen in der 5ten und 6ten Zeile und die Königstitel so, dass dadurch deren Sinn leicht erkannt wird. Die 1., 9. und letzte Zeile schliessen mit dem gewöhnlichen Königstitel, in welchem nicht nur der König, sondern auch das Beiwort *rab* nur mit einem einzigen Zeichen geschrieben ist, während das mit zwei Zeichen geschriebene Wort *reban*, welches eine Inschrift aus Kujjundshik (*Pl.* 75. *D.* 3.) und die Inschrift des Obelisken (*Pl.* 87, 10.) zu einem Worte damit verbindet, durch ein wiederholtes Königszeichen davon getrennt wird. Eben dieses Königszeichen kommt in der zweiten Zeile viermal vor, aber dem ersten ist ein Zeichen beigegeben, welches als Suffix des Pronomens dritter Person *ú* oder *ó* lautet, und worauf beständig die Bezeichnung eines Königs von Assyrien folgt. Da die beiden Winkel in den achämenischen Inschriften die Silbe *ni* vertreten, so scheint dieses Königszeichen

um so mehr נְשִׂיא zu lauten, da sich das vorletzte Zeichen der Nachschrift als eine Zusammensetzung dieses Wortes deuten lässt. Hiernach lautet das erste Wort der 2. und 10. Zeile נְשִׂי.

Durch den Vorsatz *nesú* unterschied sich der auf den Herrscherthron erhobene König von seinen Unterkönigen und Statthaltern, welchen zur Bezeichnung ihres Ranges der Titel eines Fürsten beigelegt wurde, daher sich der grossmächtige König in einer späteren Inschrift (*Pl.* 19. *not.* 4) einen König der Könige nennt, wobei die kleineren Könige durch zwei Winkel bezeichnet werden. Den Titel eines grossmächtigen Königs führen in unserer Inschrift drei Könige in der 1., 9. und letzten Zeile, welche als Grossvater, Vater und Sohn einander auf dem assyrischen Throne folgten. Des Sohnes Name folgt in der 1. Zeile den beiden Zeichen, welche eine Burg (*bira*) zu bezeichnen pflegen. Derselbe Name kehrt in der 16. Zeile nach zwei Zeichen wieder, welche *roah* (רֹאֵה) lauten, und ist zugleich der Name seines ältesten Vorfahren in der Hauptinschrift des Nordwestpalastes (*Pl.* 1, 2), dessen Varianten auf *Pl.* 2, 4. und in den Backsteininschriften auf *Pl.* 83. *A. B. D.* und 84. *D.* enthalten sind. Das letzte Zeichen dieses Namens ist als ein *k* bekannt, und die beiden Zeichen davor bilden die Silbe *sar*, mit welcher auf einigen babylonischen Backsteininschriften die Namen *Nabukkarusar* und *Nabupalusar* in ähnlicher Weise schliessen. Darnach lautet der Name *Sarak*, mit welchem die babylonischen Geschichtschreiber den letzten assyrischen König aus früherer Zeit benennen. Wie der Name seines Vaters laute, wird sich aus der Erläuterung dessen ergeben, was unsere Inschrift vom Sohne meldet. Dem dritten Königszeichen der 2. Zeile folgt das שׁ, welches einen Relativsatz bezeichnet, und mit dem Vorsatze zweier Querkeile im Königsnamen der 14. Zeile *as*, aber nach dem Landeszeichen in der 10. und am Schlusse der 20. Zeile *Assur* lautet, wie der längere Querkeil der 2. Zeile, statt dass der kürzere nach dem שׁ die Partikel *im* (עם) vertritt, worauf das zusammengesetzte Sohneszeichen *bar* mit dem Suffixe *ú* folgt. Der hierdurch bezeichnete Sohn des Sarak wird durch die beiden letzten Zeichen der 2. Zeile als ein assyrischer Fürst bezeichnet, dessen Name zu Anfange der 3. Zeile zugleich als Gottesname angedeutet wird. Da das erste Zeichen dieses Namens auf dem Siegel des Darius die Silbe *ya*, das zweite auf dem Siegel des Nebukadnezar ein *r* vertritt, so könnte man darin die Bezeichnung des Mondes (יָרֵחַ) vermuthen; allein das dritte Zeichen ist ein *b*, welches den Namen *Yareb* bildet, den wir bei dem Propheten *Hosea* 5, 13. und 10, 6 lesen.

Das auf den Namen *Yareb* folgende Zeichen ist demjenigen ähnlich, welches in der Bezeichnung des Tributes mit dem *b* wechselt, womit der Name *Yareb* schliesst, und demnach mit den beiden folgenden Zeichen das Wort *bum* zu bilden scheint, wodurch eben die Höhe (בָּמָה, *βῆμα* und *βωμός*) bezeichnet werden

Digitized by Google

mag, auf welcher die Inschrift gefunden ist. Ein anderes *b*, welches in der Inschrift des Darius bei Westergaard 13, 6. ein Haus (בַּיִת) bezeichnet, bildet mit demjenigen Zeichen, welches der Mittelsilbe im Namen des Königs *Asnabar* am Schlusse der 14. Zeile gleicht, das Verbum בְּנָא (*bauete*). Die beiden letzten Zeichen der 3. und die beiden ersten Zeichen der 4. Zeile bilden am Schlusse der 10. Zeile den Beisatz eines Königstitels, dessen Zeichen, da sie kein bekanntes Wort andeuten, besondere Begriffe zu bezeichnen scheinen. Hiernach würde das erste als *s(ar)* oder Vorsteher, das zweite als Genitivsbezeichnung *she*, das dritte als *n(aweh)* oder Wohnung, und das vierte als *a(lah)* oder Gott zu deuten sein, welchem der Zusatz eines *ú* für *und* vor dem *b* für *beth* und dem *k* für *kodesh* als Gotteshaus und Heiligthum der Höhe entspricht. Dem Vorsteher dieses Heiligthumes wird aber durch den Winkel, der als ein verknüpfendes ו galt, noch ein anderer Titel beigelegt, dessen drei Zeichen ein צ, פ und ה sind, wodurch ein Particip von צָפָה gebildet zu werden scheint, welches einen Späher und Wächter der Warte bedeutete. Dem ersten Zeichen der 5. Zeile stehen in der Mitte der 6. zwei Zeichen entgegen, welche in der Inschrift *Pl.* 13. Zeile um Zeile mit einander wechseln, und den hebräischen Partikeln *min* und *ad* entsprechen. Was auf diese beiden Partikeln folgt, ist völlig gleich bis auf die beiden Zeichen am Schlusse der 5. und zu Anfange der 7. Zeile, welche ebenfalls einander entgegenstehen. Statt des *n* und *s* am Schlusse der 5. Zeile hat die andere Inschrift ein *i* und *z* in gleicher Bedeutung, da *nose* dem hebräischen נֹשֵׂא (*sich erhebend*) und *yezu* dem hebräischen יֹצֵא (*aufsteigend*) entspricht. Auf beide Wörter folgt zu Anfange der 6., wie in der Mitte der 7. Zeile ein Gottesname, welchem die Inschrift des Eroberers von Nimrud (*Pl.* 33, 5.) die Wörter *min yada* und *ad ereb* vorsetzt. Dieselben Wörter lesen wir in den Hauptinschriften des Nordwest- und Südwestpalastes (*Pl.* 1, 14. u. 17, 2) mit den Varianten auf *Pl.* 8, 38, welche grössten Theils als Fehler des Steinmetzen zu betrachten sind; das *b* des Gottesnamens *bushi*, wodurch der Sonnengott bezeichnet wird, wechselt aber daselbst eben so, wie die Königsnamen der 9. Zeile unserer Inschrift mit dem verknüpfenden ו.

Statt dass die angeführten Inschriften der aufgehenden Sonne den Abend entgegensetzen, um dadurch die Ost- und Westgegend zu bezeichnen, lesen wir in unserer Inschrift zu Anfange der 7. Zeile das Wort *dami* (*stillstehend*), wodurch nicht sowohl der Abend als die Sonnenwende im Mittage, wie bei dem Propheten *Jesaias* XXXVIII, 10., bezeichnet wird. Zufolge des dreimaligen Gebetes des Propheten *Daniel* VI, 10. vgl. *Ps.* LV, 18. an jedem Tage theilten die Assyrier und Babylonier den Tag in drei Theile, und zufolge der Darstellung eines babylonischen Cylinders (132 bei *A. Cullimore*) beobachtete man den Sonnenlauf vorzüglich vom Mor-

Digitized by Google

gen bis zum Mittage, wo die Sonne den höchsten Grad der Hitze erreichte, welche die Worte am Schlusse der 7. Zeile עֹז יוֹם (*die Macht des Tages*) und die 8. Zeile durch die Worte מִן חֲמַת זֹהַר (*von der Glut des Lichtes*) bezeichnen. Das *t* des vorletzten Wortes hatte der Steinmetz nach Bononi's Zeichnung doppelt eingemeiselt, aber selbst das erste *t* ausradirt. Sowohl nach *Tacitus* (Ann. XII, 13.) als nach der heiligen Schrift (2 *Kön.* XXIII, 11.) dachten sich die Assyrier den Sonnengott auf einem schnellen Rosse reitend, welches unsere Inschrift in der Mitte der 5. und am Schlusse der 6. Zeile רֹכֵשׁ nennt, welchem das Wort פְּנֵי vorhergeht. Wenn nach dieser Erläuterung der König Sarak als Beobachter des Sonnenlaufes am Morgen zur Erkundung dessen, was die Götter verfügten, bezeichnet wird, so kann es nicht befremden, dass sich sein Vater in der 9. Zeile der einen Inschrift *Bushi* und in der andern *Bushi-Cham* (*glühende Sonne*) nannte: denn חָם ist der dem *Bushi* beigegebene Gottesname zu lesen, durch welchen auf babylonischen Cylindern (29. 54. 58. bei *A. Cullimore*) in etwas verschiedener Zeichnung der Morgengott mit dem flammenden Opfermesser bezeichnet wird. Wenn derselbe Gottesname die Inschrift eines babylonischen Cylinders (67 bei *A. Cullimore*) schliesst, auf welchem der Abendgott dargestellt ist, so bezieht er sich, wie in No. 133., auf das Flammensymbol über dem Stiere. Während *Bushi-Cham*, wie sein Sohn *Sarak*, ein grossmächtiger König von Assyrien und Vorsteher des Gotteshauses genannt wird, erhält sein Vater *Shalmaneser*, dem in *Kalah Sherghat* (*Pl.* 76, 2.) derselbe Titel beigelegt war, in der 11. Zeile einen Königstitel, der auf sehr verschiedene Weise geschrieben zu werden pflegt, immer jedoch mit dem Zeichen eines Thores (בָּב) beginnt. Diesem Zeichen wird in einem Exemplare unserer Inschrift ein *r* hinzugefügt, in dem andern dagegen noch ein *m* und *th*, das zwar wie ein *kh* gezeichnet ist, aber in andern Inschriften, wie *Pl.* 19, 6. u. *Not.* 4. den zweiten Querkeil, wie am Schlusse der Nachschrift, mit einem Winkel vertauscht.

Da in den ältern Inschriften (*Pl.* 1, 2. 87, 16. 12, 5 u. 7 unterhalb. 33, 1) statt des *th* dem *m* ein verschiedenes *m* hinzugefügt wird, und in einem Exemplare der späteren Inschrift (*Pl.* 19, *Not.* 4.) sogar zwischen dem *r* und *m* das Zeichen der Mehrzahl eingeschaltet ist, so ist um so weniger zu zweifeln, dass durch diesen Königstitel eine Höhenpforte (*Bab-ramim* oder *Bab-romam* und בָּב־רָמוֹת oder בּ׳רָאמוֹת) als Gotteshaus bezeichnet wird, weil in Shalmaneser's Inschriften ein Gottesname und in der Inschrift des Eroberers von Nimrud die Bezeichnung der grossen Götter darauf folgt. Layard hat die Varianten dieses Königstitels, wie den ähnlichen Titel des Sarak in der 3. und 4. Zeile unserer Inschrift, auf *Pl.* 2 u. 3. in zwei Theile zerlegt; beide Theile bilden aber ein Ganzes, vor welchem der Königstitel auf *Pl.* 12, 6. dasselbe anzudeuten scheint, was *Pl.* 33, 1. vor der

Bezeichnung der grossen Götter einschaltet. Was in der 12. Zeile unserer Inschrift auf den Titel *König der Höhenpforte* folgt, lässt auf dessen Wichtigkeit für den herrschenden König schliessen. Es ist ein Relativsatz שׂ שֶׁיְצֵא מָרְוָא (*welcher die Herrschaft beendigte* oder *niederlegte*), dessen verschiedene Schreibung in den beiderlei Inschriften nur scheinbar ist, da das letzte Zeichen der 12. Zeile beständig auf zweierlei Weise geschrieben wurde, und andere Verschiedenheiten nur Fehler des Steinmetzen sind. Die 13. Zeile enthält ein dreifaches *m* und ein doppeltes *n* und *b*, wozu die 14. Zeile noch ein drittes fügt, und während diese Zeile mit dem ursprünglichen Sohneszeichen im Namen des Königs *Asnabar* schliesst, ist vor diesem Namen das zusammengesetzte Sohneszeichen doppelt geschrieben, als würde dadurch ein Sohnessohn oder Enkel bezeichnet. Irre ich nicht, so lautet die 13. Zeile *min mum bibne áb* (*sonder Tadel bei den Söhnen des Vaters* oder *den Brüdern von väterlicher Seite*) und die 14. *bi n. bar bar sh'* | *Asnabar* (*in der Erhebung des Enkels von Asnabar*). Das Königszeichen vor *bar bar* ist dabei als ein Infinitiv von נְשֹׂא angenommen: will man das nicht zugeben, so müsste man übersetzen: *wegen des Königs als eines Enkels von Asnabar* oder *da er ein Sohnessohn des Asnabar war.*

Mit den Worten יֵשׁ דְּמִי (*es war Ruhe*) in der 15. Zeile beginnt eine neue Periode, in welcher die Gründe angegeben werden, weshalb *Shalmaneser* nicht von seinen Brüdern getadelt wurde, als er sein Vorsteheramt zu Gunsten seines Sohnes niederlegte: wenigstens wechselt in den letzten acht Zeilen zweimal das zusammengesetzte Zeichen für עַן (*wegen*) mit einem andern für מַעַן, welchem zu Anfange der 19. Zeile das verknüpfende ו vorgesetzt ist. Beide Male beginnt die Angabe des Grundes mit einem Hauptworte, wovon das erste in der 15. Zeile mit der Zusammensetzung eines ס und ח zu beginnen, das zweite aber in der 19. Zeile vor der doppelten Jahresbezeichnung mit einem aspirirten פ zu schliessen scheint. Habe ich mich hierin nicht geirrt, so ist das erste Hauptwort פַּחַד (*Furcht*) zu lesen, worauf zwei Zeichen folgen, welche sich als מִצְוָה deuten lassen oder als ein Befehl, welchen der Seher *Sarak* als Vorschrift der Götter gab: denn die Worte der 16. Zeile lauten *roéh* | *Sarak min áda* (עֵדָה), und die 17. Zeile enthält vier Götternamen, deren erstem *Assur*, wie gewöhnlich, kein Gotteszeichen vorgesetzt ist, welches sowohl vor *Bushi* als vor *Cham* steht. Der vierte Gottesname *Seraf*, wodurch nach *Kimchi* zu *Jes.* VI, 2. ein feuriger Engel mit sechs Flügeln bezeichnet wurde, dessen Geschäft es war, alles dem Heiligen nahende Unreine und Sündige durch Feuer zu läutern, ist mit den übrigen durch den verknüpfenden Winkel verbunden. Die Vorschrift des vom Sonnen- Glut- und Feuergotte begleiteten Nationalgottes der Assyrier hatte der Seher bei dem Aufschauen in der Morgenglut gewonnen: denn in der 18. Zeile lieset man, wenn

6 *

man das drittletzte Zeichen zufolge des damit wechselnden in der andern Inschrift als eine Zusammensetzung für שִׁפַּר betrachtet, die Worte *roeh in sis mishfarfara* (*wahrnehmend bei der Lebhaftigkeit des Morgenroths*). Als zweiter Grund, warum man des *Shalmaneser's* Entschluss, sein Vorsteheramt im Heiligthume dem Sohne abzutreten, gut hiess, wird *Phalach-Eser's* hohes Alter angegeben, wenn man die 19. Zeile *ú maan* [*yan*] *núisaf yeme yeme* (*und wegen der Vermehrung der Tage und Jahre*) liest, worauf in der 20. Zeile der Name *Ph*(*ala*)*ch-eser* folgt. Dem ersten Zeichen dieses Namens ist im Abdrucke des britischen Museums, wenn man Bonomi's Zeichnung damit vergleicht, ein Querkeil zu viel gegeben; aber das *r* am Schlusse der 18. Zeile hat der Steinmetz wie ein *m* gemeiselt.

Sowie der Seher *Sarak* von dem Könige *Sarak* in der 1. Zeile verschieden zu sein scheint, so der alte *Phalach-Eser* vom Vater des *Asnabar*, da er nicht, wie dieser in der Hauptinschrift des Nordwestpalastes, ein grossmächtiger König von Assyrien genannt wird, sondern wie die spätern Könige (*Pl.* 19, 2 f. 17, 1.) mit dem Titel eines Königs von Assyrien den eines Königs von *'Umar* und *Sheshak* verbindet. *Sheshak* bezeichnet bei dem Propheten *Jeremias* XXV, 26. LI, 41. Babylon; vielleicht ist es nicht verschieden von *Σιτάκη*, welches in der Gegend des Nimrodthurmes bei *Eski Bagdad*, wie *Hymar* in der Nähe Babylon's, lag, und von *Ktesias* (*p.* 230. ed. *Bähr*) und *Xenophon* (Anab. II, 4, 13) erwähnt wird. Der Schluss der Inschrift lautet: *sasan* (שָׂשׂוֹן, *zur Freude*) des grossmächtigen Königs *Shalmaneser;* was die andere Inschrift in vier Zeilen noch hinzufügt, ist spätere Nachschrift mit dem Königszeichen der späteren Zeit in der 23. Zeile nach dem Worte *meúd* (*seitdem*). Liest man dieses Königszeichen *Na*, und das darauf folgende Zeichen *bu*, so wird durch deren Verbindung mit den beiden folgenden Zeichen, mit welchen die Namen der Veste *Karkar* und des *Shalmaneser* (*Pl.* 8, 39) schliessen, der Name *Nabukareser* gebildet. Daran reihet sich am Schlusse der Zeile das Wort אִיֵּי (*die Länder*) und zu Anfange der folgenden Zeile das Verbum שִׁמֵּם (*verwüstete*) nebst den Worten מֵאָז סִטְנָא (*seit der Feindschaft*), weshalb der Name der vorletzten Zeile nach der Bezeichnung eines Genitivs, Personen- und Gottesnamens, worin jede Silbe mit einem einzelnen Zeichen geschrieben ist, *Nabupal* lautet, und unter dem auf das בְּ (*in Begleitung*) folgenden Könige, welcher am Schlusse der vorletzten und zu Anfange der letzten Zeile *ran ár* (*ein siegestrunkener Feind*) genannt wird, *Kyaxares* zu verstehen ist. Der Schluss dieser Nachschrift, welcher *in dur sabib mi N. th* (*ringsum im Umkreise des Königreiches*) lautet, ist mit dem Verbum *shimem* zu Anfang der drittletzten Zeile zu verbinden, wodurch *Nebukadnezar* als derjenige bezeichnet wird, dessen Länderverheerung den Sarak zwang, das Heiligthum der Höhe zu schützen und in Vertheidigungsstand gegen feindliche Angriffe zu setzen. Bei der

Ausbesserung der Oberzimmer wurde dann die Nachschrift eingemeisselt, welche also lautete:

23. *Meúd Nabukareser iiye* 24. *shimem, meás sitna*
Seitdem hat Nebukadnezar die Länder verwüstet, seit der Feindschaft

25. *sh' | 'A. Nabupal, be N.ran* 26. *ár, in dur sabib mi N.th*
des Nabupolassar, in Begleitung des Königs, eines siegestrunkenen Feindes, ringsum im Umkreise des Königreichs.

Die doppelt erhaltene Inschrift lautet:

1. *Bira | Sarak, N. r(ab), N. reban,*
Burg des Sarak, des grossmächtigen Königs,

2. *n. ú N. i. 'As., N. sh' in barú, As. N.*
des Herrschers in Assyrien, der mit seinem Sohne, dem assyrischen Fürsten

3. *'A. Yareb, búm bana, s(ar) she*
Yareb, die Höhe bauete, als Vorsteher des

4. *n(aweh) 'A. ú b(eth) k(odesh) we zefu*
Gotteshauses und Heiligthumes und als Wächter

5. *mipne rekhesh nesu [yezu]*
vom Angesichte des Rosses des aufsteigenden

6. *'A. Bushi ad pne rekhesh*
Sonnengottes bis zum Angesichte des Rosses

7. *demi 'A. Bushi, ús yom*
des stillstehenden Sonnengottes, der Macht des Tages

8. *min chamath zohar;*
von der Glut des Lichtes;

9. *bar | Bushi [Cham], N. r. (ab), N. reban,*
Sohn des Bushi Cham, des grossmächtigen Königs,

10. *n. ú N. i. As., N. s(ar) she n(aweh) 'A.*
des Herrschers in Assyrien, des königl. Vorstehers des Gotteshauses,

11. *bar | 'A. Shalmaneser, N. bab-r[amath],*
Sohns des Shalmaneser, Königs der Höhenpforte,

12. *she sheizá marwa*
der niederlegte die Herrschaft,

13. *min mum bibne áb*
sonder Tadel bei den Söhnen des Vaters

14. *bi n. bar bar, sh' | Asnabar.*
in der Erhebung des Enkels von Asnabar.

15. *Yesh dami maan [yan] pachad mizwa*
Es war Ruhe: wegen der Furcht vor dem Gebot

16. *roúh | Sarak min áda*
des Sehers Sarak zufolge der Vorschrift

17. *sh' 'As(sur), 'A. B(ushi), A. Cham w' 'A. Seraf,*
des Assur, Bushi, Cham und Seraf,

18. *roúh in sis mishfarfara,*
wahrnehmendes bei der Lebhaftigkeit vom Morgenroth,

19. *ú maan [yan] núisaf yeme yeme*
und wegen der Vermehrung der Tage und Jahre

20. | *Ph(ala)ch 'A. Eser, N. i. As,*
des Phalach Eser, Fürsten in Assyrien,

21. *N. i. 'Umar we Sheshak, sasan*
Fürsten in Umar und Sheshak, zur Freude

22. *she | Shalmaneser, N. r (ab), N. raban.*
des Shalmaneser, des grossmächtigen Königs.

Wenn die Nachschrift richtig gelesen ist, so zeigt sie zur Genüge, dass *Sarak* mit seinem Sohne *Yareb* der letzte assyrische König war, während *Nebukadnezar* für *Nabupol(assar)* und *Kyaxares* Niniveh eroberte und zerstörte. Daraus erhellt aber, wie wenig ich mit Rawlinson's Abrisse der assyrischen Geschichte im 29. Jahresberichte der Kön. Asiat. Gesellschaft von Grossbritannien und Irland einverstanden sein kann. Wie sehr Rawlinson selbst seine früheren Ansichten geändert hat, mag die Vergleichung der in unserer Inschrift enthaltenen Königsnamen zeigen, welche ich nach seiner Lesung der meinigen gegenüberstelle. Nach Rawlinson's Meinung wurde das assyrische Reich um die Mitte des 13. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung durch einen König gegründet, welcher wahrscheinlich Niniveh Mosul gegenüber erbaute. Diesen betrachtete er früher nach *Pl.* 70, 25, wo er das Königszeichen für das Zahlwort 20 hielt, als den zwanzigsten Vorfahren des letzten assyrischen Königs der älteren Dynastie, und las dessen Namen:

statt meiner Lesung	früher	jetzt
Nabupal(assar).	Beltakat.	Tarkat = Derketo 2 *Kön.* XVII, 31.

Im folgenden Jahrhundert soll *Diwanukha*, dessen Namen (*Pl.* 8, 39) Rawlinson früher *Temenbar* statt *Shalmaneser* las, Calah oder Nimrud erbaut haben, von welchem zwei Nachfolger gefunden sein sollen, deren Namen Rawlinson zweifelnd mit des Ptolemäus *Mardokempad* und *Mesessimordakus* vergleicht. Im 11. Jahrh. soll auch *Anakbar-beth-hira* geherrscht haben; die Namen der Könige, welche unsere Inschrift enthält, las aber Rawlinson:

statt meiner Lesung	früher	jetzt
1. Sarak I.	1. Hemenk od. Hewenk I. = Ewechius.	1. Adrammelech I. 2 *Kön.* XVII, 31.
2. Phalach-Eser.	2. Khati-Bar.	2. Anaka Merodach = Anakyndaraxes.
3. Asnabar.	3. Assar-adan-pal = Sardanapalus.	3. Sardanapalus.
4. Shalmaneser II.	4. Temenbar II. oder Dewenswer.	4. Diwanubara = Deleboras.
5. Bushi-Cham.	5. Husi-hem od. Shemirhem = Semiramis.	5. Shamas-Ader mit dem Titel Derketo = Derketade.
6. Sarak II.	6. Hewenk II.	6. Adrammelech II.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ueber arabische und persische vorzüglich in der Mystik, Cabbala und in philosophischen Wissenschaften vorkommende Wortabkürzungen und die geheime Bedeutung der Buchstaben insbesondere.

Von

Prof. Flügel [1]).

Die wenigen Bemerkungen, die ich mir über das obige Thema erlaube, beruhen zunächst auf zufällig aufgefundenen Erscheinungen, welche die Araber, Perser und Türken selbst als *Dunkelheiten* oder *Schwierigkeiten* (مشكلات) bezeichnen und die in ihrem vollen Umfange zum grossen Theil nur die in die betreffende Wissenschaft Eingeweihten verstehen. Wir begegnen hier einer Hieroglyphik, deren Zeichen an sich zwar kein Missverständniss zulassen, deren Deutung aber nur nach und nach wird mit Sicherheit erschlossen werden können.

Ich schicke die nothwendigsten allgemeinen Bemerkungen voraus.

Der Ursprung und die Anwendung aller Abkürzungen geht von den *Monogrammen* (الاحرف المقطعة) im Anfang von 29 Suren (gleich der Zahl der 29 Buchstaben des Alphabets, لا eingeschlossen) aus, deren Deutung den Erklärern zu allen Zeiten viel Kopfzerbrechens verursachte und Mystikern und Geheimnisskrämern erwünschten Anhalt für die Theorien ihrer geheimen Wissenschaften bot. Der Glaube an die besonderen Kräfte der Buchstaben und ihren hohen Einfluss auf die Geschicke der Menschen vermittelst der ihnen zu Grunde liegenden Bedeutung oder Beziehung spuckte in den ernstesten Köpfen der mohammedanischen Welt, und da ihr Zahlenwerth noch arithmetische Verhältnisse zuliess, so dürfen wir uns nicht wundern, dass die Basis vielfacher Weisheit auf ihnen errichtet wurde. Die Behauptung ihrer Lehrer, diese Wissenschaft, ein verborgenes Geheimniss (سرّ مكنون وعلم مصون), könne nicht in der Schule und aus Büchern erlernt werden, sie sei das Werk göttlicher Eingebung (جاء وحيًا من الملك الخلاق) und werde nur durch

1) Vorgetragen auf der Göttinger Generalversammlung am 2. Oct. 1852.
D. Red.

Ueberlieferung fortgepflanzt, reizte zu Grübeleien und steigerte die Anmassung. Eine zweite Behauptung, dass diese erhabene Wissenschaft, welche die subtilsten Geheimnisse (الاسرار اللطيفة) berge, nur von Unwissenden geläugnet werde, während der mit gesundem Sinn begabte (ذو العقل السليم) ihre Wahrheit anerkenne und der durch das von Gott eingegebene Gefühl für Höheres Beglückte (صاحب الذوق) allein zu ihrem Verständniss gelange, hüllte sie in esoterische Ausschliesslichkeit zur Sicherung ihrer Würde und hohen Bedeutung, und die Berufung auf grosse Männer der Vorzeit, die ihr nicht nur theilnehmende Achtung zollten, sondern die Ergründung derselben sich auch thätig angelegen sein liessen, stützte den Glauben an ihre Berechtigung und Geschichte. — Indem man nun Geheimnisse aus ihr zu lernen und Erleuchtungen (انوار) aus ihr zu gewinnen beflissen war, nannte man sie mit ihren Verzweigungen geradezu *die Wissenschaften des Lichtes* (العلوم النورانيّة) und *die göttlichen Erkenntnisse* (المعارف الصمدانيّة) und die damit Betrauten *die Erleuchteten* (اهل الانوار).

Vermöge des *Zahlenwerthes* der Buchstaben gehören sie als *ungerade Zahl* (فرد) der *Welt der Verengung* (عالم القبض der Erwartung von etwas Schlimmen in der Gegenwart), als *gerade* (زوج) der *Welt der Erweiterung* (عالم البسط der Erwartung von etwas Guten) an. Es ist aber derselbe mit seiner arithmetischen Progression nach der Ansicht der Erleuchteten in folgenden Worten enthalten:

ايقغ	بكر	جلش	دمت	هنث
1, 10, 100, 1000	2, 20, 200	3, 30, 300	4, 40, 400	5, 50, 500
وسخ	زعذ	حفض	طضظ	
60, 60, 600	7, 70, 700	8, 80, 800	9, 90, 900.	

Abgesehen hiervon zerfallen die Buchstaben als solche nach ihrer Grundeintheilung in *Buchstaben des Lichts* (حروف نورانيّة) und in *Buchstaben der Finsterniss* (حروف ظلمانيّة). Diese Eintheilung verdanken sie den Monogrammen zu Anfange der Suren, die einzig aus Buchstaben des Lichts bestehen, der Zahl nach vierzehn sind und folgende Worte bilden:

نصّ حكيم قاطع له سر

Die Buchstaben der Finsterniss, ebenfalls vierzehn, stellen sich in den Worten dar:

غظْ شَجٍ بَثْ خَذِ وَزِد تُفض

Sieben derselben:

ذُو تَضِيكْ غُبْ

sind die *höhern* (obern) oder der höhern (obern) Welt angehörigen (علويّة), die andern sieben:

خَفْشَجْ تَظِزْ

die *niedern* (untern) oder der niedern (untern) Welt angehörigen (سفليّة). Von letztern kommt keiner in der Fatiha oder ersten Sure vor, die nur aus den 21 Buchstaben des Lichts und der höhern Welt zusammengesetzt ist.

Alle 28 zerfallen ferner in anderweitige und zu andern Zwecken gemachte Abtheilungen: in *freundschaftliche* (amicale متحابّة) und *abstossende* (entgegengesetzte متضادّة), *verbrüderte* (متواخية st. متآخية) und *einzelne* (مفردة), *schweigende* (صامتة) und *redende* (ناطقة), *äussere* (ظاهرة) und *innere* (باطنة), *verbundene* (متّصلة) und *getrennte* (منفصلة), *geistige* (روحانيّة) und *körperliche* (جسمانيّة), *der Nacht* (ليليّة) und *des Tages* (نهاريّة), *des Westens* (غربيّة) und *des Ostens* (شرقيّة), *des Nordens* (شماليّة) und *des Südens* (جنوبيّة), *der Thierwelt* (حيوانيّة) und *der Pflanzenwelt* (نباتيّة), *der Schönheit* (Gottes) (جماليّة) und *der Majestät* (Gottes) (جلاليّة). — Jede dieser Arten bewegt sich in ihrer Welt in besondern Formen (صور, als äussere Erscheinung), die nur die Illuminaten (اهل الكشف) kennen.

Wiederum eine Eintheilung beruht auf den *zwölf Zeichen des Thierkreises* (البروج), auf den *sieben Planeten* (الكواكب السبعة) und 28 *Mondstationen* (المنازل الثمانية والعشرون), deren jede durch einen ihrem Wesen (وجود) entsprechenden Buchstaben influirt wird (يتصرّف به), wenn der Mond in dieselbe eintritt. Der Ursache und Wirkung, behauptet man, liege hier tiefe Weisheit zu Grunde, und wer diese zu erkennen vermöge, werde durch talismanische Zusammenstellung Ausserordentliches vollführen. — Nach den *vier Elementen* zerfallen sie ferner in die Buchstaben *des Feuers*, *der Luft*, *des Wassers* und *der Erde* (ناريّة, هوائيّة, مائيّة, ترابيّة), und kommen in dieser Eintheilung unter Voraussetzung der entsprechenden Verbindung hauptsächlich bei Heilung von Krankheiten zur Anwendung.

Inwiefern jedoch die *Eigenschaftsnamen Gottes* (الاسمآء الحسنى), zumal *der erhabenste* derselben (الاسم الاعظم) und jeder einzelne Buchstabe in ihm, hier in nähereBetrachtung zu ziehen wären, darüber mag die Erörterung für ein anderes Mal ausgesetzt bleiben. Hier war nur die Andeutung nothwendig, wie es gekommen, dass die geheimen Wissenschaften sich der Buchstaben zu allerhand Zwecken und Deutungen bemächtigten und man sich ihrer als Abkürzungen der verschiedensten Art zunächst in der Mystik und Cabbala bedienen konnte. Man blieb nämlich bei solchen Abkürzungen nicht

stehen, dass z. B. jeder der 14 Lichtbuchstaben einen vollständigen Namen Gottes andeutete, الله آ, لطیف ل, ملک م, صادق ص, کافی ک, هادی ه, میسر ی, علیم ع, رحمن ر, طبیب ط, سلام س, حی ح, قیوم ق, نور ن, sondern es sind eine Menge absichtlich verhüllte oder öfter wiederkehrende Ausdrücke und Wörter in der Mystik und Cabbala durch Abbreviaturen oder Zusammenziehungen so unkenntlich gemacht worden, dass fast nur durch Auffinden des Schlüssels der wahre Sinn und die richtige Deutung wird gewonnen werden können. Die Lösung ist überdem dadurch erschwert, dass diesen Abkürzungen ebenso gut persische wie arabische Sätze und Wörter zu Grunde liegen können, und dass eine bestimmte Regel, welcher das Verfahren beim Abkürzen unterworfen wäre, sich aus den bis jetzt zu Gebote stehenden Beispielen nicht abstrahiren lässt. Ich beginne mit den vier Buchstaben علما (ع, ل, م, ا), die den Satz aus Sure II. V. 29. in sich schliessen: وعلّم الآدم الاسمآء کلّها „und (Gott) lehrte dem Adam die Namen alle“, ähnlich einem andern Beispiele, in welchem die drei Buchstaben des Wortes حمص (vielleicht richtiger خمص) die vollständige Ueberlieferung darstellen: خلق الله تعالی ادم علی صورته وعلی صورة الرحمن „es schuf Gott den Adam nach seinem Ebenbilde und nach dem Ebenbilde des Allerbarmenden.“ — Kürzere Formen in alphabetischer Ordnung sind folgende:

ات	bedeutet	است	حت	bedeutet	حق تعالی
ان	„	انفقد	حص (l. حض)	„	حضر
آه	„	الله	حف	„	حرف
(aber auch gewöhnliche Abkürzung			حوف	„	حروف
für الی آخره, wofür sonst الخ)			خ	„	خدا
ب	bedeutet	بعدد	خل	„	خلقت
oder	„	بودن	د	„	آدم
بحو	„	بحضرت رسول	ز	„	زلیخا
تابت	„	کتابت	سر	„	سفر
جبل	„	جبرائیل	سظم	„	اسم اعظم
جم	„	جمعه	سمع	„	السبع المثانی
جد	„	چارده	سمه	„	سدرة المنتهی
جده	„	درجة	سو	„	رسول صلعم

سى	bedeutet	كرسى	لظ	bedeutet	لوح محفوظ
ش	„	عرش	لم	„	قلم
ص	„	صلوة	م	„	محمد
صه	„	صورت	مج	„	معراج
صف	„	مصحف	محا	„	محاسن
ط	„	خط	مر	„	آمراة
طو	„	خطوط	مو	„	موسى
طع od. طبع	„	طبائع	ن	„	نقط
طسو	„	خطّ الاستوا	نسن	„	انسان
طط	„	قطط	هج	„	نهج
ع	„	علم	وء	„	حواء
oder	„	على	وه	„	وجه
oder	„	عيسى	ى	„	يوسف
عبه	„	كعبة	يه	„	يازده
فلج	„	فلك البروج	اَبْجَد	„	آغاز كردن
فه پنه	„	هفته پانزده	هَوَز	„	در پيوست
(im Text پشه)			حُطّى	„	واقف شد
ق	„	حق	كَلَمُنْ	„	سخن كويند
قر	„	قرآن	سَعْفَصْ	„	زود بياموخت
قه	„	دقيقة	قُرِشَتْ	„	ترتيب كرد
ك	„	كلمة	ثَخُذْ	„	نكاه داشت
كرت شده	„	ركعت شانزده	ضَظَغْلا	„	تمام كرد
لح oder ل	„	لوح			

Eine andere Bewandtniss hat es mit den Abkürzungen auf dem Gebiete der wirklichen Wissenschaft. Hier sind dieselben mehr *Terminologien* oder *technische Bezeichnungen* (اصطلاحات) für sich oft wiederholende Begriffe und Ausdrücke, gehören also zur Kunstsprache der bezüglichen Wissenschaften. In der Mathematik ist dieser Gebrauch zur höchsten Ausbildung ge-

diehen, hier aber mögen aus dem Gebiete der Rhetorik, Logik und Philosophie, überhaupt aus der Sprache der Männer, die es mit Verstandesobjecten zu thun haben (اهل المعقولات), einige mehr oder weniger oder gar nicht bekannte Proben mitgetheilt werden: ص ist = ضرورة, بك = بذلك, مم = ممنوع, هن = ههنا, ظة = ظاهرة, ظ = ظاهر, كـ = كذلك, فم = فمسلّم oder فنسلّم, نم = نسلّم, ضع = موضوع, مع = مرفوع, اح = احدهما, بطة = باطلة, بط = باطل, لا نم = لا نسلّم, عت = عرفت, مح = محال, مط = مطلوب, لا يخ = لا يخلو, تس = تسلسل oder wie تسل = تسلسل, حص = حاصل, اه (gew. الخ) = الى اخره, عف = هذا خلف.

Bekanntere wie مص für مصنف, ح für حينئذ u. s. w. übergehe ich. (S. Catal. libb. mss. bibl. civ. Lips. p. 374, adn. 2, u. Mevakif ed. Soerensen, XI.)

Kurzer bericht über den vortrag des Prof. Dr. von Ewald am 30. Sept. 1852 aus der „Entzifferung der Neu-karthagischen Inschriften“.

Es waren mir vorher zwei schriften zugekommen welche ich hier, da sie in Deutschland wohl noch wenig bekannt sind, mit ihren vollständigen aufschriften verzeichne:

1. Toison d'or de la langue Phénicienne, par M. l'Abbé *F. Bourgade*, aumônier de la chapelle de Saint Louis, à Carthage, missionaire Apostolique, chanoine honoraire d'Algèr, chevalier de l'ordre national de la légion d'honneur. — Paris bei Benj. Duprat, 1852; in fol. „Sr. Hoheit Achmet Bey, Souverain der Staaten von Tunis, Gott beschüze ihn!“ gewidmet.
2. Mémoire sur trente-neuf nouvelles Inscriptions Puniques expliquées et commentées par l'Abbé *Bargès*, professeur d'hébreu et de chaldaïque à la Sorbonne, chanoine honoraire de l'église de Paris, membre de l'académie de Marseille, du conseil de la société Asiatique, etc. — Ebenda, 1852; in quart. 28 Seiten.

Die erste gibt der zählung des herausgebers nach 41 von ihm in Afrika selbst gesammelte Inschriften mit Punischer schrift, darunter 3 mit alt-Phönikischer, die übrigen mit einer erst in den neuesten zeiten recht bekannt werdenden schrift welche man am richtigsten die Neu-Karthagische oder Neu-Punische nennt. Leider lassen die abbildungen dieser Inschriften welche Hr. Bourgade hier veröffentlicht, ebenso wie seine zeichnungen der die Inschriften auf den Denkmälern oft begleitenden Punischen bilder sehr vieles zu wünschen übrig. Er hat auch auf 24 Folioseiten eine entzifferung der

Digitized by Google

Inschriften hinzugefügt welche aber, wo ihm irgendetwas schwieriges aufstiess, so höchst unvollkommen und irrthümlich ist dass man von ihr besser schweigt: sowie auch schon die aufschrift welche er seinem werke zu geben für gut fand, als beispiel der vielen höchst seltsamen ansichten und behauptungen dienen kann welche er in seinem werke ausspricht. Wir müssen ihm dankbar seyn dass er seine sehr günstige stellung in Afrika auch zum besten der wissenschaft eifrig benuzte: allein sein werk selbst beweist fast in allem was es von seiner eignen hand enthält nichts als den grossen mangel an aller ächten wissenschaft woran die Römischen geistlichen Frankreichs noch immer leiden.

Die zweite schrift gibt eine in mancher hinsicht schon bessere und verständigere entzifferung der meisten dieser Inschriften: wie wir uns denn überhaupt freuen müssen dass an der Sorbonne jezt in Hrn. Bargès wieder ein mann angestellt ist welchem eine genauere erkenntniss des Hebräischen und der mit diesem verwandten sprachen am herzen liegt. Indess hat eine sichere entzifferung dieser inschriften aus vielen ursachen noch mit zuvielen schwierigkeiten zu kämpfen als dass sie ihm zumal in den etwas dunklern theilen hätte gelingen können. Seine schrift gehört jedoch schon wegen der bescheidenheit mit welcher sie erscheint und weil sie sich ohne alle nebenrücksicht und nebenbemerkung bloss mit der schwierigen sache selbst beschäftigt, zu der zahl derer an welchen man auch wenn sie noch manches vielleicht sehr unvollkommne enthalten eine wahre freude haben kann.

Ich habe nun in einer besondern Abhandlung die mir richtig scheinende entzifferung sowohl der hier zuerst mitgetheilten alsauch der früher von Hamaker Gesenius und A. C. Judas veröffentlichten inschriften dieser Neupunischen gattung gegeben, und durch das zusammenfassen aller mir bekanntgewordenen oder zugänglichen stoffe der untersuchung eine etwas sichere vorstellung von dem wesen dieser schwierigen schrift und vorzüglich von dem inhalte und der sprache dieser inschriften zu gründen gesucht. Einige der leicht mündlich mitzutheilenden ergebnisse meiner untersuchung trug ich in der oben bezeichneten Sizung vor: da jedoch die Abhandlung für einen hiesigen druck bestimmt war in welchem sie nun bald erscheinen wird, so kann ich der kürze wegen auf diesen verweisen. Erst nachher bemerkte ich dass der bekannte Hr. de Saulcy zu Paris bereits 1845—47 in der Revue archéologique und in den Annales de l'Institut archéologique mehrere ziemlich weitläufige aufsätze zur entzifferung einiger bisdahin bekannten Inschriften dieser art veröffentlichte: allein seine meinungen haben, wo irgend etwas ein klein wenig schwierigeres vorliegt, fast niemals irgendeinen wissenschaftlichen grund. Unstreitig liegen hier überall noch grosse schwierigkeiten zu ebnen vor: allein destomehr sollte doch jeder der sie zu ebnen unternimmt, wenigstens mit dém masse von wissenschaft zuvor ausgerüstet seyn welches heute möglich und bereits gegeben ist [1]).

Anmerkung der Redaction. Die ausführliche Arbeit des Hrn. v. E. ist seitdem in dem Octoberhefte der Göttinger Gel. Anz. erschienen.

---

1) ich erlaube mir bei dieser gelegenheit zu bemerken dass in dem während des anfanges dieses jahres 1852 erschienenen *Schlussbande der Geschichte des Volkes Israel* S. 136 Anm. Z. 7 nach *Haaren* zu lesen ist *aber darüber Masken von rauchgedörrten Rossfellen tragend.*

Kurzer Bericht über den Vortrag des Prof. Dr. Redslob am 2. Oct. 1852.

Prof. Redslob aus Hamburg theilte einige Ansichten mit, zu denen er im Verlaufe weiterer Untersuchungen über die Handelsverbindungen der westlichen Phönicier mit dem Zinn- und Bernsteinlande gelangt sei, und suchte zuerst die von ihm in seiner Abhandlung über die Lage von Tartessus ausgesprochene Annahme, dass dieser Handel sich längs der Flusswege durch Frankreich und Spanien bewegt habe, durch Nachweisung von Spuren von Phöniciern an diesen Flüssen selbst weiter zu begründen. Sodann ging er zu der Frage über das Bernsteinland der Alten über, und stellte die Bekanntschaft derselben mit Ostpreussen in Abrede, suchte vielmehr nachzuweisen, dass das heutige Schleswig-Holstein, speciell das Schleswig'sche, für das Bernsteinland der Alten anzusehen sei, theils als Heimath eigenen Bernsteins, theils als Markt des etwa aus den östlichern Küstenländern dorthin geführten Bernsteins. Er fügte dem endlich eine kurze Anwendung dieser Auffassungen auf die Reise des Pytheas von Massilien hinzu, welche ebenfalls nur eine Landreise auf den gewohnten Handelswegen durch Gallien nach Südbritannien und von da längs der Nordseeküsten durch Schleswig bis oberhalb des kleinen Belts nach demjenigen Theile der Ostküste von Jütland, wo dieses am weitesten nach Osten und nach Schweden zu hervortritt, so dass Thule (Thyle), nach welchem er die skandinavische Halbinsel *das Land um Thule* nenne, eben dieser dem erwähnten Striche der jütischen Ostküste zunächst gegenüber liegende Theil von Schweden, also ungefähr die heutige Provinz Halland sei, wo der Name Tylöe (*öe* heisst nur *Insel*) nicht allein an einer vor Halmstad liegenden kleinen Insel, sondern auch an mehrern andern Punkten noch bis auf den heutigen Tag hafte. Ehedem solle sogar der Name Tylöe Name einer grössern Landschaft dieses Theiles von Schweden gewesen seyn.

A Catalogue of the rev. H. Tattam's Coptic and Sahidic Manuscripts purchased or copied in Egypt.

1. Folio copy of the *Pentateuch*, in Coptic and Arabic. Very ancient, and beautifully written. Imperfect. Folio.
2. *Lexicon* in Coptic and Arabic. Folio.
3. The four *Gospels* in Coptic. Large, old, and beautifully written. Quarto.
4. The book of *Job*, in Coptic, copied, and collated with another MS., in Malta, and since my return, with another ancient MS. of the same book, received from Lord Prudhoe.
5. The Book of *Psalms* in Coptic and Arabic. Very old.
6. Part of the Book of *Proverbs* of Solomon, copied, and collated with Lord Prudhoe's MS.
7. *Isaiah* in Coptic, copied in Egypt, and collated with a very ancient

copy in the Patriarch's library in Cairo, and since my return, with Lord Prudhoe's copy, received during my absence.

8. ***Jeremiah*** in Coptic, copied in Egypt, and collated with a very old copy in the Patriarch's Library in Cairo, and since that with another copy.
9. The ***Lamentations of Jeremiah*** in Coptic, copied in Egypt, and collated with two very old copies in Egypt.
10. ***Ezekiel*** in Coptic, copied in Paris from a very beautiful copy in the Royal Library.
11. ***Daniel*** in Coptic and Arabic. Quarto. Purchased in Egypt, and collated with two other copies.
12. The ***Twelve Minor Prophets***, collated in Egypt with another beautiful, but not very ancient copy.
13. The Book of ***Baruch***, copied in Egypt, and collated with another copy in the Patriarch's Library.
14. ***Lives of the Saints*** in Coptic, said to be a course of reading for one month in the Coptic churches. A fine folio MS.
15. ***Lives of the Saints*** in Coptic, being a course of reading for the alternate month in the Coptic churches, of the same size and caligraphy as the above.
16. Tescury of ***Dawoud*** on Medicine, in Arabic. Folio. A famous work on medicine, containing much valuable matter which will be new in Europe. Only two copies of the work known to be in Egypt.
17. Illuminated, and complete copy of the ***Prayers*** used in the Coptic Church on ordinary occasions. Quarto.
18. ***Lexicon*** in Coptic and Arabic. Very closely but clearly written. Quarto.
19. ***Lexicon*** in Coptic and Arabic, being a copy of the famous lexicon in one of the convents at the Natron Lakes, mentioned by Wilkinson, in his work on Thebes. Large Quarto.
20. Coptic and Arabic ***Grammar***, in quarto, and ***Vocabulary***, copied in Egypt, and collated with two others.
21. Coptic and Arabic ***Lexicon***. Octavo. Copied in Egypt, and collated with another copy.
22. Coptic and Arabic ***Vocabulary***. Octavo.
23. ***Lexicon*** in Coptic and Arabic. Quarto. Collated with another copy in the Patriarch's Library.
24. The book of ***Psalms*** in Sahidic, copied in Egypt. Imperfect.
25. Part of the book of ***Exodus***. Sahidic. Copied in Egypt.
26. Portions of the ***Old*** and ***New Testament***, and of the Egyptian ***Fathers***. On vellum. Very old. Folio. Beautifully written.
27. Sahidic fragments of one of the ***Egyptian fathers***, copied in Egypt. Title wanting.
28. ***Liturgy of St. Basil***, in Arabic and Coptic. Octavo.
29. ***Liturgy of Cyril***, in Coptic and Arabic. Octavo.
30. Coptic and Arabic ***Liturgy of St. Gregory***. Octavo.
31. ***Confession of Faith***. Coptic and Arabic.
32. A quarto volume of the three forms of the holy ***Communion*** in the Coptic church, in Coptic and Arabic.

33. A beautiful octavo volume of the ***Communion Service of St. Basil***, in Coptic and Arabic, containing the introductory service, beginning in the evening, and which is always used before any of the three forms for the Lord's Supper.
34. The Service of ***Thanksgiving after Childbirth***, and also for Baptism in the Coptic Church, in Coptic and Arabic. Small folio.
35. The three ***forms for the Sacrament*** in the Coptic Church.
36. The ***Canons of the Apostles*** in Coptic and Arabic, beautifully written. The only copy known in Egypt. From Lord Prudhoe. Quarto.
37. The ***Canons of the Apostles*** in Sahidic. Quarto. A few pages wanting.
38. Prayers or ***Liturgy for the sick***, Coptic and Arabic. Small folio.
39. The ***Liturgies of St. Basil, Gregory, and Cyril***, Coptic. Quarto.
40. ***Vocabulary*** in Coptic and Arabic. Octavo.
41. ***Grammar*** and ***Vocabulary***, in Coptic and Arabic. Octavo.
42. ***Liturgy***, in Coptic and Arabic. Imperfect. Octavo.
43. Ancient and beautiful copy of ***St. Mathew*** and ***St. Mark***, in Coptic and Arabic. Folio.
44. ***Lectionary***, Coptic and Arabic. Small folio. Imperfect.
45. The power and wonders which God did by ***Holy George***, in Coptic. Octavo. Imperfect.
46. Very ancient ***Sahidic Fragments***, on vellum, on religious subjects. 174 pages beautifully written.
47. Book of the ***great Festival***, viz. ***Easter***, containing all the portions of the Scriptures which are red in the Coptic Churches during Lent. Beautifully written, in Coptic and Arabic. Grand Folio. From Lord Prudhoe.
48. Book of the ***little Festival***, viz. ***Christmas***, containing all the portions of the Scriptures used in the Coptic Churches during Advent and on Christmas Day; and besides these all the prayers for the remaining portion of the year, Coptic and Arabic. Folio. From Lord Prudhoe.
49. ***Vocabulary*** in Coptic and Arabic, thick octavo: from Lord Prudhoe.
50. ***Liturgy of St. Basil***, Coptic and Arabic, octavo: from Lord Prudhoe.
51. ***Jeremiah*** and ***Lamentations***, in Coptic and Arabic, folio: from Lord Prudhoe.
52. The Book of ***Job***, and part of the Book of Proverbs, in Coptic: from Lord Prudhoe.
53. ***Lexicon***, in Coptic and Arabic, quarto: from Lord Prudhoe.
54. The Book of ***Daniel***, Coptic, with the Apocryphical additions.
55. Several volumes of ***Liturgies*** and occasional services in the Coptic Church.

The patriarch of the Coptic Church has promised me copies of all the Coptic and Sahidic MSS. that can be found among private Christians in Egypt; but from the present state of things in Egypt, I have no expectation of the promise being performed.

There are fifteen volumes of ancient Sahidic manuscripts in the Royal Library at ***Naples***, mostly of the Scriptures, which I examined, but as the library was then closed for the summer, I could not have the privilege of copying them.

There are also a great many biblical Sahidic manuscripts in the ***Propa-***

ganda at Rome. These, after a great deal of delay, I was permitted to visit and examine. But as I could only be admitted from four o' clock until six, I did not think it prudent to stay longer, the unhealthy season having then just set in.

I examined the *Vatican* and all the other libraries in Rome, but found nothing in any of them which we do not already possess.

I examined the libraries at ***Florence, Bologna, Parma, Milan***, and ***Lyons***, but found no Coptic or Sahidic MSS. in them.

I waited eight days at ***Turin***, but was unable to obtain access to the valuable Sahidic MSS. Professor Peyron being absent. I have since learned he did not return until November.

Anm. von Schwartze's Hand: Dieser Catalog enthält nicht alle jetzt im Besitze des Dr. Tattam befindlichen kopt. Manuscripte. So besitzt derselbe unter anderen ausser den Evangelien sämmtliche neutestamentliche Bücher in guten Memphit. Handschriften.

Schanfara.

Uebersetzt von Prof. **Ed. Reuss** [1].

Fort, ihr Söhne meiner Mutter! Schirret der Kameele Brust,
Denn zu andrem Volk als ihr seid mich zu wenden hab' ich Lust.

Längst bereit ist was ich brauche; mondhell winket mir die Nacht;
Thier und Sattel sind gerüstet und mein Plan ist wohl bedacht.

Für den Edeln gibts auf Erden annoch einen Zufluchtsort,
Wo er, Hass und Unbild fürchtend, findet einen sichern Hort.

Auf der Welt fürwahr wird nimmer in der Noth sein wer als Mann,
Kräftig wollend, klug vermeidend, Nachts von Hause ziehen kann.

Mein Geselle sei statt eurer das gefleckte Pantherthier,
Und der Wolf der wilde Renner, die Hyäne sei es mir.

Was du diesen anvertrauet wird bei ihnen treu verhehlt;
Nie wird um des Fehlers willen hier verstossen wer gefehlt.

Tapfer sind sie all', unnahbar, nur dass in des Kampfes Glut
Tapfrer als sie all' entbrennet meines ersten Angriffs Wuth.

Aber wenn des Siegers Hand nun hastig sich nach Beute streckt,
Bin ich nie der ersten einer, wo nur Gier die Eile weckt.

---

1) Diese nur für das grössere Publicum neue Uebersetzung der berühmten Kaside würde gar nicht versucht worden sein, nach derjenigen mit welcher ein dem arabischen Dichter ebenbürtiger vaterländischer unlängst hervorgetreten ist. Sie ist aber schon vor längeren Jahren geschrieben und hat, wenn auch durch keinen andern Vorzug, vielleicht dadurch einen Anspruch auf Veröffentlichung, dass sie vollständig und genau an den *textus receptus* sich anschliesst und sich keine kritischen Amputationen erlaubt. Schwächen und Wiederholungen in einem orientalischen Gedichte sind nicht nothwendig Einschiebsel von fremder Hand. Reuss.

Das ist meines Adels Zeichen, das ist meines Hochsinns Brauch;
Denn dem edelsten von allen ziemet hohe Grossmuth auch.

Mögen sie mir alle fehlen, welche Wohlthun nicht bezwingt,
Deren undankbare Nähe weder Lust noch Trost mir bringt:

Mir genügen drei Gefährten, eine Klinge scharf und blank
Und ein Herz zum Streite feurig und ein Bogen gelb und lang,

Der mir schwirrend lacht entgegen, prangend mit der Riemen Zier,
Die am glatten Holze hangen, und mit schönem Bandelier,

Und der, wenn der Pfeil nun abschnellt von der Sehne, laut erdröhnt,
Wie des Kindes Tod beklagend eine Mutter schreit und stöhnt.

Ich bin nicht der durst'gen einer der des Nachts zur Weide fährt
Und dem Füllen der Kameelin selbst des Euters Labung wehrt;

Bin kein Schwächling der sich knechtisch an das Weib zu Hause hängt
Und mit ihr des Haushalts Sorge klug berathend überdenkt;

Bin nicht wie der Strauss so furchtsam, dessen Herz, vom Schreck erreicht,
Aengstlich auf und nieder flatternd dem gescheuchten Sperling gleicht;

Bin kein feiger Stubenhocker der nach Weibern kosend läuft,
Früh und spät die Augen schminket und den Bart mit Salbe träuft;

Bin kein Krüppel dessen Fehler keine Tugend glänzend deckt,
Der, vom Drohen eingeschüchtert, zitternd gleich die Waffen streckt;

Bin nicht einer dem im Dunkel bänger gleich der Busen schlägt,
Wenn ihn weglos der Kameelin schneller Lauf zur Wüste trägt:

Führt auf harten Felsenboden nächtlich mich der kühne Ritt,
Stieben lustig Kies und Funken unter ihres Hufes Tritt.

Quält mich Hunger, unbefriedigt, durch Entbehrung tödt' ich ihn
Und mit abgewandtem Blicke schlag' ich mir ihn aus dem Sinn;

Schluck', als dass ich betteln möchte, eh den trocknen Staub hinab,
Dass sich über mir nicht dünke wer mir einen Bissen gab.

Wollt' ich diesen Hohn nicht meiden, der von Menschen mich verscheucht,
Würde keinem Trank' und Speise reichlicher als mir gereicht.

Doch mein bittrer Muth erhebt mich über Unrecht stolz empor
Nur so lang ich einsam wandern mir zur Lebensweis' erkor.

Und im leeren Bauche schnür' ich mir das Eingeweide zu,
Dass es, wie der Zwirn am Rade festgewunden, kömmt in Ruh.

Ungesättigt wandr' ich frühe gleich dem magern Wolfe fort,
Gleich dem grauen den die Wüste nüchtern jagt von Ort zu Ort.

Hungrig zieht er aus des Morgens, spürt umher in Eil' und sucht
Mit dem Winde um die Wette seinen Raub durch Berg und Schlucht.

Und wenn ihn die Gier verlockte und er umkehrt beuteleer,
Heult er und von ferne schallt ihm der Gesellen Antwort her,

Digitized by Google

Die, entfleischt und grau von Antlitz, flüchtig wie die Pfeile sind
Die zu Loos und Spiel der Jäger kunstrecht schüttelt in den Wind;

Oder gleich dem losgelassnen Weisel der die Bienen hetzt
Zum Gestell das hoch der Zeidler für den Schwarm hat aufgesetzt.

Und mit aufgesperrtem Rachen, dessen fletschendes Gebiss
Gleich dem Klotze gähnend klaffet den des Schlägers Axt zerriss,

Heult er auf; sie heulen alle, dass es durch die Wüste schallt,
Wie verwaister Weiber Klage laut vom Todtenhügel hallt.

Schweigt er, treu dem Winke folgend, schweigt der ganze Chor zumal;
Jeder in des andern Hunger findet Lindrung seiner Qual.

Klagt er, klagen sie; verstummt er, werden sie zusammen still;
Denn Geduld ist doch das Beste wo nicht Klage fruchten will.

Kehrt er endlich um, so kehren eilig sie der Höhle zu
Und verbergend ihren Hunger heucheln sie zufriedne Ruh.

Früh zum Trunke schwirrt der Kata braunbefiedert Volk heran,
Aber meinen Rest zu trinken kömmt es spät am Brunnen an.

Beide sorgen wir und eilen, doch ihr Flug ist schleppend schwer,
Während ich gemächlich schreitend zieh als Führer leicht daher.

Und so stürzen sie herzu erst wenn ich satt mich weggewandt,
Dass sich Bärt' und Kröpfe baden gierig in der Grube Rand.

Hüben drüben ruft's und drängt sich das Gewühle, wie mit Hast
Sich die fahrende Kabîle lagert zu der Abendrast.

Oder wie vom Wüstendorfe der Kameele Herden ziehn,
Also sammeln sich die Schwärme wimmelnd zu der Tränke hin;

Schlürfen aus des Bornes Fülle und entweichen schnell zumal,
Eine Schaar Ohâdha-Reiter, mit dem ersten Sonnenstrahl.

Auf der Erde rauhes Lager streck' ich meinen Rücken hin,
Ueber den sich hoch und wölbend dürre Wirbelbeine ziehn,

Auf entfleischten Arm mich stützend, dessen Knöchel spitz und scharf
Gleich den Würfeln aufrecht stehen die der Spieler vor sich warf.

Klaget wohl die Schlachtengöttin dass ihr Schanfara entfleucht?
Hat sie denn nicht lang genug ihn schadenfroh umhergescheucht?

Da, vertrieben aus der Heimat, Neid und Rache ihn gequält,
Um sein Fleisch die Loose werfend ihn zur ersten Beut' erwählt?

Schläft er, lauert schlummerheuchelnd über ihm das Missgeschick
Und erspäht zu neuer Qual ihm grausam sich den Augenblick.

Wohl vertrauet mit der Sorge bin ich, deren reichlich Mass
Mit des Fiebers Wechselanfall mich verfolgt ohn' Unterlass.

Kömmt sie, jag' ich sie von dannen, aber statt sie los zu sein
Bald von unten bald von oben stürmt sie neu stets auf mich ein.

Siehst du gleich der Wüste Tochter baarfuss wandern mich im Sand,
Ein erbärmlich Leben fristend, von der Sonne Glut verbrannt,

Wisse dass Geduld mein Wesen, meine Sohle fester Sinn,
Dass ich mit des Währwolfs Herzen als ein Held bewaffnet bin.

Reich oft, öfter noch entbehrend, weiss ich, recht begütert lebt
Nur wer für sich ohne Sorgen vor Verbannung selbst nicht bebt.

Nimmer schafft mir die Entbehrung Ungeduld und Traurigkeit,
Nimmer hab' ich auch des Reichthums übermüthig mich gefreut.

Sahst du je den Leidenschaften meinen bessern Sinn zum Spiel,
Oder dass des Volks Gerede und Verleumdung mir gefiel?

Oft in eisig kalten Nächten, wo der Mann sein bestes Gut,
Pfeil und Bogen, sich zu wärmen opfert' in des Feuers Glut,

Wandert' ich durchs Regendunkel und statt der Gesellschaft war
Hungers Qual und Grausen mit mir, Nebelschauer und Gefahr;

Tödtete dem Kind den Vater und den Bräutigam der Braut,
Und kam, wie ich ausgezogen, heimwärts eh' der Tag gegraut.

Und am Morgen drauf, da ich schon zu Gomaisa wieder sass,
Frugen hin und her ob meiner sich zwei Haufen schreckenblass:

„Wohl vernahmen wir der Hunde nächtlich Heulen auf der Hut:
Schleicht der Wolf vorüber, hiess es, oder der Hyäne Brut?"

„Nein, es war nur dumpfes Knurren, wieder schon zum Schlaf gestreckt
Hat wohl ein verscheuchter Habicht oder Kata sie geschreckt."

„War's ein Dschinn der nächtlich umging, hat er Böses viel gethan;
War's ein Mensch — doch Menschen richten nimmer solches Blutbad an!"

Oft auch wenn des Hundstags Sonne im Serâb die Lüfte schmelzt,
Dass auf glühend heissem Boden rastlos sich die Natter wälzt,

Biet' ich kecklich ihren Strahlen unbedeckt mein Angesicht;
Ein zerfetztes Tuch beschützet mir zur Noth der Augen Licht,

Und ein üppig Haargelocke das der Wind zerzaust und schwellt,
Wie's mir rings in dichten Troddeln ungekämmt vom Scheitel fällt:

Hat der Salben Wohlgerüche, hat das Waschen lang entbehrt,
Und vermengt mit Ungeziefer hat der Unrath drin verjährt.

Oft durchstreif' ich öde Räume, Wüsten wie mein Schild so kahl,
Und durch nie betretne Flächen führt mich meiner Schritte Wahl.

Und von einem End' zum andern sie durchmessend zieh ich fort;
Kauernd bald, bald steh'nd erklimm' ich für die Nacht den Felsenhort.

Um mich streift in Abendkühle der Gesellen fette Schaar;
Mädchen gleich mit langer Schleppe glänzen sie im Seidenhaar;

Nahn vertraulich mir als wär' ich der gefleckte Bock der leicht
Langgehörnt mit schiefen Beinen auf des Berges Abhang steigt.

Blick auf die Felsentempel Indiens.

Von

Erich von Schönberg.

Unter den Bauwerken des Alterthums, die uns mit Erstaunen und Bewunderung erfüllen, sind es namentlich die Felsentempel Indiens, bei deren Betrachtung sich mir oft die Frage aufdrängte, wie es möglich war, in jener entlegenen Vergangenheit, in welcher wir uns die Menschen unerfahren in Künsten und Gewerben vorzustellen pflegen, dergleichen Riesenwerke auszuführen. Die Buddhisten sind unbezweifelt die Schöpfer der Felsenbauten oder Lebnas in Indien, und fast möchte man geneigt sein zu behaupten, dass, wenn wirklich diese Felsentempel eine Riesenaufgabe für Baukraft sind, für die sie zu gelten pflegen, die ganze damalige Buddhistische Bevölkerung Indiens bei dem Baue der Felsentempel beschäftigt war oder mit andern Worten, dass die Buddhisten gleichsam eine grosse Brüderschaft der thätigsten Steinhauer wie Bildner waren. Eine nähere Betrachtung der Felsenbauten selbst dürfte uns aber zu einer richtigeren Ansicht führen. Der erste Anschein lässt uns allerdings die Kräfte einer Nation nöthig glauben zu der Ausführung der Felsentempel oder da das, was nicht durch die Menge hergestellt werden kann, die Zeit überwinden muss, so möchte man andern Falles von Jahrhunderten sprechen, die nöthig scheinen diese Bauten zu vollenden; doch dieser erste Anschein trügt, und wir können aus den Werken selbst ziemlich genau die Kräfte und die Zeit berechnen, die zu deren Ausführung erforderlich waren. Denn die Menge der Arbeiter, welche gleichzeitig zu dem Baue verwendet werden konnte, war keine willkürlich grosse, sondern abhängig von dem sich bietenden Raume. Bei einem Baue zu offener Erde kann man Arbeiter in beliebiger Zahl beschäftigen, innerhalb des Felsens aber, wo die ganze Arbeit von einem einzigen Zugange ausging, musste ihre Zahl beschränkt sein, und man kann die Menge der Arbeiter, welche an einem Felsentempel gleichzeitig beschäftigt werden konnten, ohne grosse Fehlgriffe, ziemlich genau bestimmen. Ziemlich allgemein ist man geneigt die Erbauung dieser Felsentempel in die Zeiten der Religionsverfolgungen in Indien zu setzen; ich dagegen möchte glauben, dass wir in den Buddhistischen Felsentempeln des westlichen Indiens Bauten vor uns haben, die der Zeit der Entstehung des Buddhismus in Indien angehören, wo die Priester sich in die Einsamkeit zurückzuziehen liebten, hier ihren religiösen Betrachtungen nachlebten, und als sie mehr und mehr Anhänger um sich sammelten und durch die Reichthümer der sich ihren Lehren Anschliessenden sich unterstützt sahen, an den Orten ihrer erwählten Zurückgezogenheit allmälig zu diesen Bauten fortschritten. Wenden wir uns zu der näheren Betrachtung der Bauten, so sehen wir in einem Felsentempel, der zum Theil unvollendet verlassen wurde, deutlich, dass die Arbeit nur mittelst Schlägel und Eisen, Spitzhaue oder Spitzhammer und Schlägel, was auf eins hinausläuft, ausgeführt wurde. Wir sehen in jenem Tempel, dass die Arbeit gleichzeitig in drei verschiedenen Höhen stattfand, indem nämlich ein Arbeiter den oberen Theil vorarbeitete,

ein zweiter ein paar Yard zurück den mittleren und ein dritter in gleicher Weise den unteren Theil nacharbeitete.

Zur weiteren Ausführung einer annähernden Berechnung der nothwendigen Arbeitskräfte wähle ich, auf das Einzelne eingehend, unter den vielen Rissen und Zeichnungen, die ich von den Felsentempeln nahm, den einen, der, wenn nicht einer der grössten Tempel, auch keinesfalls einer der kleinsten ist. Die innere Höhe dieses Tempels beträgt in indischem Maasse 7 Hat'h $3\frac{1}{3}$ Gera [1]) oder nach englischem Maasse, die kleinen Bruchtheile unberücksichtigt, 11 Fuss 1 Zoll, oder sagen wir 11 Fuss, wobei auf einen Arbeiter $3\frac{2}{3}$ Fuss in der Höhe kommen würde. In der Breite dürften wir im höchsten Fall auf 3 Hat'h einen Mann rechnen oder auf 3 Yard zwei Mann, gleich $4\frac{1}{2}$ Fuss ein Mann, da bei geringerem Arbeitsraume d. h. wenn mehr Arbeiter in der Breite angelegt, einer den andern hindern würde. Der innere grosse Raum des Tempels hat circa 34 Hat'h Breite und 36 Hat'h Länge oder Tiefe, diess würde somit in der Breite 8 bis 9, sagen wir 9 Arbeitern, Raum erlauben, was in drei verschiedenen Höhen gleichzeitig 27 Arbeitern Raum giebt; ferner rechne ich auf je 6 Arbeiter 2 Mann zum Räumen und Wegschaffen des abgearbeiteten Steins, was abermals circa 10 Mann betragen würde. Setzen wir somit zur bessern Uebersicht:

	27	Mann Steinhauer,
	10	Mann Handlanger,
	2	Schmiede zum Schärfen der Eisen, und um die runde Zahl voll
zu machen	1	Mann zum Vorschreiben der Maasse; so beträgt diess
in Summa	40	Mann.

Setzen wir ferner, dass ein Arbeiter bei dieser Breite von 3 Hat'h und einer Höhe von 2 Hat'h 4 Gera, 1 Hat'h in zwei Tagen abarbeitet, so giebt diess die Länge des Raums von 36 Hat'h in 72 Tagen, somit 2880 Tagewerke zur Ausführung jener Tempelhalle. Nach dieser Rechnung würden aber 20 Gera hoch, 24 Gera breit und 4 Gera tief täglich auf einen Steinhauer kommen oder 1920 Cubik Gera; das ganze Aushauen des Tempels aber bei circa 7,373,824 Cubik Gera inneren Raum mit Einschluss sämmtlicher Nebenräume, doch ohne Rücksichtsnahme auf innere Thüren und Säulen circa 4518,8 Tagewerke betragen, bei 40 Arbeitern also 113 Tage verlangen. Rechnen wir nun, abgesehen von den Bildhauereien als Statuen u. s. w., doch eingerechnet die einfachen Verzierungen an Arabesken und dergleichen, für einen Arbeiter täglich 1 Quadrat Hat'h Wandfläche, so würden wir nach den sich ergebenden Maassen 5758 Quadrat Hat'h oder 5758 Arbeitstage zur Vollendung der Arbeit finden, eine Annahme, die gewiss hinreichen dürfte die feinste Ausführung zu geben, wo es nicht auf Politur der Steine abgesehen ist. Zu dieser feineren Ausarbeitung des Tempels in Wänden, Säulen, Localitäten im Allgemeinen würden höchstens 250 Arbeiter gleichzeitig angelegt werden können, was in dem vorliegenden Falle 23 Tage Arbeit ergeben würde. Die ganze Arbeit beträgt nach diesem Ansatze:

1) 1 Hat'h = 18 Zoll oder ½ Yard, 1 Gaz gleich 1 Yard engl. oder 2 Hat'h oder 16 Gera.

Digitized by Google

4518 Tagewerke. Erste Aushauung des Felsens.
5758 Tagewerke. Feinere Vollendung des Tempels.

Summa 10,276 Tagewerke.

Wollten wir hiernach die Kosten des Tagelohnes, das wir nach den Preisen jetziger Zeit nicht höher als 4 Ana pr. Tag anschlagen können, berechnen, so würde diess die Summe von 2569 Rupien betragen, eine Summe, die gewiss weit unter dem zurückbleibt, was man sich als die Kosten eines dieser Felsentempel nach dem ersten Anscheine vorstellt. Um jedoch in dieser Wahrscheinlichkeitsrechnung einen Ansatz über die zu der Ausführung nöthige Zeit zu machen, so wollen wir anstatt der angenommenen Zahl von 250 Arbeitern als Maximum der gleichzeitigen Arbeiter annehmen, dass die Zahl von 40 Arbeitern für die ganze Zeit des Baues beibehalten würde, so gäbe diess eine Zeit von 257 Tagen. Trotzdem ich von der Richtigkeit meiner Ansätze überzeugt bin, so verkenne ich nicht, dass die hier sich ergebenden Summen höchst gering erscheinen; doch dürfen wir nicht vergessen, dass wir es hier nur mit der Arbeit an dem Werke selbst zu thun haben, indem keinerlei Material hier in Anschlag kommt, so wenig wie Fuhren und andere Kosten der Beischaffung desselben u. s. w. Der Felsen ist das einzige verwendete Material und die Wegschaffung des gelösten Steins bestand nur darin, dass man den Steinschutt unmittelbar vor dem Tempel den Berg hinabstürzte, wozu, wie vorbemerkt, eben nicht mehr als auf 6 Steinhauer 2 Handlanger zu rechnen sein würden. Um jedoch jedem etwaigen Einwurfe zu genügen, dass die Steine härter, schwerer zu arbeiten gewesen seien, als ich dieselben beurtheilte, oder, dass ich das Tagewerk eines Steinhauers zu gross angesetzt hätte, indem ich annahm, dass er täglich 1632 Cubik Gera löste, so setze man selbst nur die Hälfte, somit anstatt 4518 Tagewerke

9036 Tagewerke und hierzu
5758 Tagewerke zur feineren Ausführung, so ergiebt diess

die Summe von 14,794 Tagewerken oder an Kosten 3931½ Rupien, à 18 gGr.: gewiss immer noch eine sehr geringe Summe im Vergleich zu den Kosten unserer vergänglichen Wohnungen.

Zend und Zendik.

Von

Prof. Dr. Spiegel.

Als ich im Jahre 1851 in meiner Pârsigrammatik über die Namen Avesta und Zend sprach, musste ich den letzteren Namen noch unerklärt lassen. Meine jetzige Ansicht habe ich zwar schon in meiner Uebersetzung des Vendidad p. 293 kurz angedeutet, eine etwas weitere Entwicklung jener Ansicht dürfte jedoch nicht überflüssig sein. Zuerst muss ich noch eine Hauptstelle nachtragen, welche beweist, dass Zend Uebersetzung, Commentar bedeutet. Sie findet sich in der Huzvâresch-Uebersetzung Frg. X. 1.; dieser Paragraph ist mit Farg. II. 1. identisch und kehrt überhaupt öfter am Anfange der ein-

zelnen Capitel wieder. Die Huzvâresch-Uebersetzung giebt hier diesen Paragraphen nicht nochmals wieder, sondern hat bloss die Bemerkung: „Der Zend ist wie er an den andern Orten sich geschrieben findet" (vgl. p. 144 meiner Ausg.). In neueren Schriften der Parsen habe ich noch eine gute Anzahl von Stellen gesammelt, welche theils Avesta allein, theils Avesta und Zend zeigen, so dass ich, was den Gebrauch der beiden Wörter anbetrifft, wohl annehmen darf, dass meine früher ausgesprochene Ansicht keines weiteren Beweises mehr bedürfe. — Was nun die Etymologie des Wortes Zend betrifft, so glaube ich, dass dasselbe in der früheren Periode der Sprache zañti gelautet habe und von der Wurzel zan, wissen, herzuleiten sei, welche dem skr. jñâ entspricht und öfter vorkommt (Farg. VI. 94. VIII. 5. 28. u. s. w.), sich auch noch im neupers. فرزانه erhalten hat. Zend ist daher etymologisch so viel als *γνῶσις*. Doch nicht bloss der Etymologie, auch der Sache nach wird zend dasselbe sein als *γνῶσις*; das letztere Wort bedeutet nämlich, wie Baur (die christliche Gnosis p. 85 ff.) gezeigt hat, die allegorische Auffassung des Textes, und diese Bedeutung des Wortes ist sowohl dem Charakter des uns erhaltenen Zend als auch der Tradition bei Masudi gemäss, welche Herr Dr. Chwolsohn mitgetheilt hat. (Man vgl. diese Ztschr. Bd. VI. p. 408.)

Durch diese Etymologie erhalten wir auch einen passenden Uebergang von Zand zu Zandik, wodurch der frühere Anstoss beseitigt wird. Ist nämlich zend = *γνῶσις*, so ist zendik = *γνωστικός* und hatte zuerst allerdings die schlimme Nebenbedeutung nicht, welche später mit dem Worte verbunden wurde.

Aus einem Schreiben des Prof. Dr. Spiegel.

Durch gütige Mittheilung des Herrn Murray-Mitchell in Bombay habe ich Nachricht von einem wichtigen gegenwärtig in Bombay erscheinenden Werke erhalten, welches, bei der hohen Bedeutung der altpersischen Sprache und Literatur, auch bei uns in Deutschland mit Interesse begrüsst werden wird. Ich gebe den Wortlaut des mir mitgetheilten Prospectus und füge bloss die Bemerkung bei, dass die Verlagshandlung des Hrn. W. Engelmann in Leipzig Subscriptionen auf das genannte Werk annimmt.

Prospectus of a Zand dictionary in English and Guzrâtî by Dhanjîbhaî Frâmjî.

A dictionary of the Zand has been long felt as a great desideratum by those prosecuting their studies with a view to store their minds with Oriental lore, and also by those willing to devote their leisure moments to satisfying their curiosity as to what their ancient predecessors in the East have bequeathed to them in a language, which is now almost obsolete, and which perhaps, if still neglected, will soon perish altogether without leaving behind atrace of its ever having been in existence. This state of matters has led the writer of this prospectus to consider whether he could frame a dictionary of the Zand and Guzrâtî languages; but he was not in the outset so sanguine as to think even of ever having the good fortune to place it before the literary world. In fact, the work was first begun more with the view of strengthening

his own studies, than of publishing it; but the success he has attained in the course of its preparation has induced him not to confine his labours to his own closet. In the course of his preparation of this work, the author has had to surmount innumerable difficulties and he was obliged to intersperse therein upwards of a thousand Notes with philological and etymological explanations, so as to render the comparison of his humble opinion with that of the Pârsî priests and the continental Orientalists easy to his readers.

At a subsequent period, it was suggested to the author by some of his learned friends, that the introduction of English into the work would be a great improvement and enhance its utility and value considerably. He readily adopted their suggestion, and now purposes to publish his book in two octavo Volumes comprising all the Zand words with their corresponding pronunciations and meanings in English and Guzrâtî; and the price he sets upon each copy is only Rupees 35 [1]), a sum which will hardly pay even the printing charges. The author looks for no remuneration for his labours, which he thinks will be amply repaid, should his work be found, by the world at large, a useful addition as a book of references in the library of Orientalists, and a serviceable assistant to those who are desirous of studying the eastern literature.

A specimen of this work was duly laid before Government for its approbation and patronage; and at its request it was carefully examined by the learned Honorary President of the Bombay Branch Royal Asiatic Society, the Revd. John Wilson D. D., who commenced his report in the following terms:

„I have carefully examined this specimen; and I am happy to be able to say, it exhibits more decided marks of genuine oriental scholarship, than I have observed for a long time in the Parsi community of this place.“

A specimen of this work in English was laid before the meeting of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society of the 13th of November last, and was also approved of by them. The writer of this prospectus requests a reference for more detailed information on the subject to their report....

Contents of the work.

This work will be published in the two languages in two separate volumes, viz: volume 1st in English, and volume 2nd in Guzrâtî — with the original Zand words with their respective transcriptions and significations and parts of speech.

In this work upwards of a thousand notes will be interspersed, with philological and etymological explanations, for the purpose of a comparison of the author's humble opinion with those of the Parsi priests and continental Orientalists. At the commencement of this work is a comparative table of the Zand alphabet with those of the Persian, Pehlivi, Hebrew, Cuneiform, Sanskrit, Guzrâtî, Greek and Roman languages, in which their articulation is pointed out in their respective classes.

---

1) The Volumes are made up thus: Vol. 1. Zand and English, Vol. 2. is Zand and Guzratî and either may be had singly, for the convenience of parties at Rupees 20. par Volume.

Plate second contains a comparison of the Zand orthography according to the different systems of sixteen Asiatic and European Orientalists.

Part 1st Preliminary discourse on the origin and authenticity of the Zand language and Zand Avesta.

Part 2nd Observations and dissertations on the Zand orthography.

Part 3rd Rudiments of the Zand grammar.

Part 4th Table of the Zand alphabets according to the different Ravâyats and other Manuscripts etc.

Part 5th General remarks on the manuscripts and printed works of the Zand Avesta etc. etc.

Part 6th The Pehlivi Alphabets published with observations on the Lapidary, Cursive and Numismatic, according to the different forms of their alphabets to assist Pehlivi scholars to decipher any of the Pehlivi writings, tablets, manuscripts and coins.

Bombay 12th December 1851.

Literarische Nachrichten aus Finnland.

Die deutsche Uebersetzung des National-Epos der Finnen *Kalewala* von *Anton Schiefner* [1]) ist erschienen. — Auf *Lönnrot's* Wörterbuch der Finnischen Sprache wird man leider wohl noch lange Zeit warten müssen; sein öffentliches ärztliches Amt nimmt fast seine ganze Zeit in Anspruch. In Erwartung dieses vollständigen Thesaurus fängt *C. G. Borg* mit nächstem Jahre ein kleines Lexicon der finnischen Sprache zu bearbeiten an, ähnlich seinem Schwedisch-Finnischen Wörterbuch, dessen erste Hälfte bereits vollendet ist, und dessen zweite Hälfte, die das Ganze abschliesst, nächstens erscheinen wird. Doch wird auch jenes speciell für die Kalewala berechnete kleinere Wörterbuch kaum unter 3 bis 4 Jahren in die Hände des Publicums kommen. Indessen wird die Finnische Literatur-Gesellschaft ein für die Schulen bearbeitetes *Lesebuch* herausgeben, welches die fünf ersten Gesänge der Kalewala mit Inhaltsverzeichniss, Wörterbuch und Erklärungen enthalten soll. — Der erste Band der *Finnischen Sagen*, ein sehr interessantes Werk, wird bald die Presse verlassen.

Eine ganze Literatur für sich ist der literarische Nachlass *Castrèn's*, an dessen Herausgabe hier und in St. Petersburg gearbeitet wird. Mit Staunen haben wir die Masse seiner Materialien geordnet. Die *Samojedische Grammatik*, ein ungeheures Werk, wird von Anton Schiefner, unter Mitwirkung Sjögrèn's, aus dem Schwedischen ins Deutsche übersetzt und von der Petersburger Akademie herausgegeben werden. Böhtlingk hat die Bearbeitung der *Tatarischen* philologischen Materialien übernommen, und Schiefner wird wahr-

---

1) *Kalewala*, das National-Epos der Finnen, nach der zweiten Ausgabe ins Deutsche übertragen von *Anton Schiefner*. Helsingfors, 1852. J. C. Frenckell u. Sohn. XVI u. 300 SS. gr. 8. — Wir werden auf dieses wichtige Literatur-Denkmal und seine Beziehungen zu dem Oriente später zurückkommen.

D. Red.

scheinlich die ***Burjätische Grammatik*** zum Druck befördern. Vor kurzem sind noch seine sehr grossen und mehrere Sprachzweige umfassenden Arbeiten über das ***Jeniseisk-Ostjakische***, sowie über das ***Tungusische*** an die Petersburger Akademie geschickt worden. Diese Werke umfassen einen halben Welttheil, und Alles darin ist neu. Die Beschreibung seiner ***ersten Reise*** 1838—1844, deren Redaction er noch auf dem Todtenbette vollendete, wird nächstens erscheinen; Schiefner hat das Werk aus dem Schwedischen ins Deutsche übersetzt und diese Uebersetzung wird bald nach dem Originale ausgegeben werden. Ausserdem hat Castrèn im Manuscript vollendet: ***Vorlesungen über die Mythologie der Finnischen Völker***, wovon ein Theil „über Jumala und Ukko" bereits Deutsch im Bulletin der Petersburger Akademie, Bd. X. No. 1—4. erschienen ist; ferner ***Vorlesungen über die Ethnographie der Finnischen Völker***. Diese Werke werden in Helsingfors allmälig herausgegeben werden. Der ***zweite Theil seiner Reisebeschreibung*** wird deutsch in St. Petersburg erscheinen. Legt man zu alledem noch statistische und antiquarische, sowie verschiedene andre Materialien, so muss man über diese ungeheure Ausdehnung der Studien eines so kurzen Lebens, Castrèn starb 37 Jahre alt, mit Recht erstaunen [1]). Seine Werke erregen Bewunderung und Hochachtung. Heilig wird uns Finnländern immer sein Andenken bleiben.

Die Universität Helsingfors hat wieder eines ihrer hervorragendsten Mitglieder verloren. Am 13. Octbr. starb Professor ***Wallin***, ein unersetzlicher Verlust. Ueber seinen literarischen Nachlass weiss man noch nichts Genaueres; er war in der letzten Zeit mit der Bearbeitung seiner Reisebeschreibung für die Geographische Gesellschaft in London beschäftigt.

Paris. Octbr.

Eine vollständige Ausgabe von ***Firdusi's Schahnameh*** in Teheran gedruckt ist hier angekommen. Dem Texte scheint die Redaction von Macan zu Grunde zu liegen.

Auszüge aus Briefen an Prof. Fleischer.

Von Dr. Sprenger.

Calcutta, d. 7. Aug. 1852.

— Vom Itḳân fî'ulûm al-ḳurân sind 48 Seiten und vom Sikandarnâmaï baḥrî 64 Seiten gedruckt [2]). — Die Ausgabe des Ibn Ḳotayba ist

---

1) Um die umfassende Thätigkeit dieses seltnen Mannes ganz würdigen zu können, fügen wir hier noch die Titel seiner früher edirten Werke hinzu: Kalevala (schwedische Uebersetzung). Helsingsfors, 1841. 2 Bde. 8. Elementa grammaticae Syrjaenae. Hlsgfrs. 1844. Elementa grammaticae Tscheremissae. Kuopio, 1845. Vom Einfluss des Accents in der Lappländischen Sprache. St. Petersb. 1845. Versuch einer ostjakischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnisse. Petersb. 1849. De affixis personalibus linguarum altaicarum. Helsingfors 1850. Eine kurze Biographie Castrèn's auf seinen eigenen Angaben beruhend giebt das Conversations-Lexicon. 10. Aufl. D. Red.

2) S. Ztschr. Bd. VI, S. 405, Z. 13 ff.

Digitized by Google

mir zugekommen. Professor Wüstenfeld verdient das grösste Lob, aber ich habe viel bessere Handschriften. Eine war schon im J. d. H. 500 defect geworden und wurde dann wieder vervollständigt, muss also wenigstens 800 Jahre alt seyn. Sie hat alle Vocale. Eine andere wurde im J. d. H. 648 copirt, eine dritte 626, eine vierte ist ohne Datum, aber sehr alt. Ich werde daher mit meiner Ausgabe, von der bereits 56 Seiten gedruckt sind, wahrscheinlich fortfahren. — Es wird mir hoffentlich gelingen, für das Khulâṣat al-afkâr des Abû Ṭâlib, dessen Autograph in Lucknow liegt, und für das Toḥfat al-'Irâḳain des Khâḳâny mit Commentar, passende Herausgeber zu finden. — Vor einigen Tagen habe ich die in Delhi erscheinende Ausgabe des Bokhâry erhalten. Zwei Drittel sind gedruckt. Es ist ein schöner Folio-Band; die Vocale sind sehr richtig gesetzt und die zahlreichen Randglossen von grossem Werthe. Diese Ausgabe verdankt ihre Existenz zum Theil mir.

Von Dr. E. Smith.

Bḥamdûn auf dem Libanon, d. 16. Aug. 1852.

— Wir hatten, wie Sie wissen, zu unserer ersten grösseren arabischen Schrift [1]) aus Boston schon früher eine in denselben Verhältnissen ausgeführte kleinere bekommen. Jetzt ist der Guss einer noch kleineren Gattung beinahe beendigt, und so eben haben wir eine vierte ganz kleine bestellt. Gleichzeitig sind die Matrizen einer grössern ثلث-Schriḟt von dort bei uns eingegangen. Nach meiner Vorstellung von den Erfordernissen einer orientalischen Druckerei bedürfen wir nun noch Ta'lîḳ-Charaktere, die als Cursivschrift gebraucht werden können. Aber zur Beschaffung von Vorzeichnungen dafür fehlt mir jetzt die Zeit. — Unsere arabische Genesis [2]) ist schon längst gedruckt, ebenso die erste Numer der Verhandlungen unserer Gesellschaft [3]). Ich stehe mit meiner arabischen Bibelübersetzung jetzt bei dem 33. Capitel des Deuteronomiums, und wir gedenken in Kurzem den Pentateuch mit Randcitaten zu drucken. Nach Beendigung desselben will ich an das Neue Testament gehen. — Unsere Gesellschaft hat, wie gewöhnlich, während des Sommers Ferien. Vergangenen Winter waren unsere ordentlichen Versammlungen etwas schwach besucht, aber die öffentlichen Vorlesungen zogen weit mehr Zuhörer an als früher. Zwei andere, von den Griechen und Katholiken uns entgegengesetzte Gesellschaften haben uns einige unserer Mitglieder entzogen; denn obgleich die unsrige rein wissenschaftlich ist und religiöse Controversen durch ihre Statuten ausschliesst, so besorgt man doch, dass sie eine dem Protestantismus günstige Tendenz haben könnte.

1) S. Ztschr. Bd. I, S. 357, und Bd. VI. S. 436, Anm.
2) S. Ztschr. Bd. IV, S. 520, Z. 22 ff.
3) S. Ztschr. Bd. IV, S. 520, Z. 27 f. u. Bd. V, S. 96, Z. 15 ff.

Digitized by Google

Von Prof. v. Kremer.

Alexandrien, d. 20. Sept. 1852.

In Cairo ist jetzt der Originaltext des anthologischen arabischen Werkes المستطرف في كل فن مستظرف gedruckt erschienen. Nun soll ein für Aegypten höchst wichtiges Werk, nämlich die خطط des Makrîzî, unter die Presse kommen. In Cairo und Alexandrien hat man ausserdem viel Gelegenheit, persische, meistens in Indien lithographirte Bücher zu kaufen; so sind das Śâh-nâme, die Werke von Niẓâmî und Ḥâfiẓ äusserst zahlreich und billig zu haben, wie sich überhaupt die Erzeugnisse der indischen lithographischen Presse durch grosse Wohlfeilheit auszeichnen. An arabischen Handschriften hingegen ist hier grosser Mangel, indem das Schönste und Beste von Europäern schon weggekauft worden ist; die wenigen guten Manuscripte aber, die sich hier und da in den Häusern reicher Eingebornen befinden, lässt man unbeachtet in irgend einem Wandschrank den Würmern zur Beute werden. Ich schätze mich daher sehr glücklich, hier in Alexandrien an unserem Honorar-Dragoman, einem gewissen مخلع, der sich auch durch Kenntniss des Persischen und Türkischen auszeichnet, den Besitzer einer recht schönen Sammlung arabischer Handschriften gefunden zu haben. Sie zählt gegen 400 Nummern, und wenn auch an geschichtlichen Werken arm, enthält sie doch eine grosse Anzahl werthvoller Anthologien und Diwane, von denen ich die wichtigsten für mich abschreiben lassen werde. Mit nächster Gelegenheit übersende ich Ihnen eine von Herrn مخلع verfasste und in Cairo gedruckte arabische Uebersetzung des Gulistân. Ich habe von ihm ein Exemplar für die Deutsche morgenländische Gesellschaft erlangt.

Von Herrn W. Wright.

Leyden, d. 8. Nov. 1852.

— Meine Ausgabe der Reisebeschreibung des Ibn Ǵubair ist im Druck beinahe fertig und wird noch vor Jahres Ende in Ihren Händen seyn. Was die mit den Herren Dozy, Defrémery und Krehl unternommene Ausgabe von al-Makkarî's Geschichtswerk betrifft, so habe ich für meinen Theil nur erst die nothwendigen Collationen mit Handschriften der Ḳalâïd und des Maṭmaḥ von Ibn Khâkân, Ibn Khaldûn u. s. w. gemacht. Während des Winters gedenke ich in St. Andrews, wohin ich nächstens zurückkehren werde, über dem Ganzen zu arbeiten, im Frühling aber nach London und Oxford zu gehn und dort das Einzelne auszufeilen. — Für künftige Herausgabe habe ich mir zwei Werke ausgewählt: 1) den Kâmil von al-Mubarrad. Ausser dem hiesigen Exemplare (Dozy's Catal. I, p. 204) und den beiden andern in Wien und Petersburg giebt es nach Ztschr. d. D. M. G. Bd. VI, S. 543 l. Z., eins zu Rhodus, das mir aber wohl unzugänglich bleiben wird. Von dem Inhalte lässt sich in wenig Worten keine genügende Vorstellung geben. Auf eine Anekdote von 'Alî bin Abî Ṭâlib oder al-Ḥaǵǵâǵ folgt z. B. eine grammatische Er-

örterung über die Form فُعَّالٌ; diese führt auf ein Gedicht, das gehörig annotirt und commentirt wird; hieran knüpft sich die Erklärung einer beiläufig erwähnten Ueberlieferung; worauf wir uns plötzlich wieder bei al-Ḥaǵǵâǵ befinden. So geht es durch das ganze Buch fort: überall anziehende, lehrreiche Mannigfaltigkeit, aber ohne planmässige Ordnung. 2) Die Ḥamâsa von al-Buḥtûrî, nach der Leydner Handschrift, der einzigen mir bis jetzt bekannten (Dozy's Catal. II, p. 5). Sie ist sehr gut geschrieben, aber nicht ganz vollständig, indem an zwei Stellen je ein Blatt und an einer Stelle zwei Blätter fehlen. Ausserdem sind die Namen der Dichter, denen die betreffenden Verse angehören, einigemal ausgelassen. Da es in manchen Fällen nützlich, wo nicht nöthig seyn wird, andere Exemplare der hier angeführten Dichterproben zu Hülfe zu nehmen, so habe ich bereits angefangen mich nach solchen umzusehen. Einige finden sich in den Mu'allaḳât und der Ḥamâsa des Abû Tammâm, andere in dem Diwan des Imruu'l-Ḳais, für welchen mir eine Vergleichung der Slane'schen Ausgabe mit der Leydner Hdschr. 901 (Dozy's Catal. II, p. 33) etliche dreissig neue Bruchstücke zugeführt hat. Ferner habe ich Abschriften genommen von dem zweiten Bande des Diwans der Hudailiten (weiter ist nichts davon hier, s. Dozy, II, p. 11), dem Diwan von Ǵarîr (unvollständiges Unicum, s. ebend. p. 41), den kleinern Gedichtsammlungen von Ṭahmân und al-Ḥâdira (s. ebend. p. 38 u. p. 35), alle mit Commentaren versehen. Endlich habe ich noch den zweiten Theil der Hdschr. 901 copirt, welcher Todtenklagen, marâṯi, von frühern Dichtern enthält. Diese letzte Sammlung ist so ziemlich druckfertig, mit beträchtlichen, aus verschiedenen Quellen geschöpften Zusätzen, deren keiner unter das Ende der umajjadischen Dynastie herabgeht. — Nächsten Sommer soll mir London die Mufaḍḍalijjât, Oxford die Diwane der Sechs Dichter und die Naḳâïḍ von Ǵarîr und al-Farazdaḳ, Paris weiterhin den ersten Band des Diwans der Hudailiten liefern. Ausserdem will ich in England noch zwei oder drei solche Werke durchlesen wie den Śarḥ śawâhid al-talkhîṣ, al-Śarîśî's Commentar zu al-Ḥarîrî und den des Ibn Nubâta zu Risâlat Ibn Zaidûn. Sie sehen, ich habe Arbeit und Pläne für mehrere Jahre, — wenn ein Adamssohn so weit hinaus rechnen darf. Doch das Nächste ist al-Maḳḳarî; hierauf soll mit Gottes Hülfe die Ḥamâsa und dann der Kâmil folgen.

Brief des Prof. Tornberg an Prof. Stickel.

(S. Bd. VI. S. 115, 285, 398.)

Lund, d. 29. Aug. 1852.

An Ihren Untersuchungen über den einzeln stehenden Abbasidischen Dirhem aus Zerendj habe ich den regsten Antheil genommen. Mit Ihrer Lesung bin ich im Ganzen einverstanden. Der Prägort ist ohne allen Zweifel *Zerendj*, und das Jahr, soweit die Züge es erkennen lassen, wohl 182. Dass es nicht 192 sein kann, beweist das gut erhaltene Exemplar einer Zerendjer Münze von 192, welches ein glücklicher Zufall so eben in das Stockholmer Cabinet geführt hat und von dem ich hier einen ziemlich wohl gelungenen Abdruck beilege. Die Verschiedenheit dieses Stückes von dem Ihrigen ist so augen-

Digitized by Google

fällig, dass die beiden Münzen zu verschiedener Zeit geschlagen sein müssten, wenn diess auch nicht schon durch den Namen *Ali* bestätigt würde. Es kommt wohl bisweilen vor, dass der Avers Kufischer Münzen durch Unachtsamkeit des Münzers mit alten Stempeln geprägt ist, aber ich erinnere mich jetzt keines einzigen Beispiels von einem solchen Missgriff auf den ältern Abbasidischen Dirhemen aus persischen Provinzen. Die neue Stockholmer Münze verdient, wie ich glaube, die Beachtung der Gelehrten. Sie hat viele Berührungspunkte mit der Petersburger, von Staatsrath Dorn (Zeitschr. d. D. M. G. VI, S. 402, Nr. 3) citirten Münze aus Zerendj vom J. 193; allein sie weicht doch auch wieder stark von ihr ab. Das Jahr ist 192 und der Prägort Zerendj, wie Sie deutlich sehen. Auf dem Revers steht oben der bekannte Name هرثمه, unten wieder eine crux. Das da befindliche Wort hat vier Buchstaben: ein Elif, ein ح (ج oder خ), ein ط (ك od. ل) und zuletzt ein م. Was bedeutet wohl dieses Wort? [1]) Ich möchte hier nicht gern eine Bezeichnung der Metallgüte des Dirhems finden. Wenn ich alle mir bisher bekannten Zerendjer Münzen zusammenstelle, sehe ich in den meisten zwei *Eigennamen* auf dem Revers, einen oben: den des Statthalters der Provinz, einen unten: den des Münzaufsehers, wie ich vermuthe, oder des Schatzbeamten. Auf einigen findet man nur einen Namen, den des Statthalters, und dann meistens unten. Ausser dem gewöhnlichen ع findet sich hier keine besondere Marke des Münzers. Ueber den letztgenannten Beamten, sei es ein Münzaufseher oder ein Schatzbeamter, schweigt gewöhnlich die Geschichte, und das Rathen wird hier von wenigem Nutzen sein, da die Kufische Schrift so unbestimmt ist. Unmöglich kann ich hier أُلحم finden (Dorn erklärt so بن بكر auf dem besagten Petersburger Dirhem); vielmehr wäre اخطم, احكم, اجذم u. s. w. zu lesen; jedoch für jetzt muss ich diesen Punkt unentschieden lassen. Wenn das Petersburger Exemplar vom Jahr 192 wirklich dieses Jahr und dennoch auf dem Revers den Namen Ali trägt, kann es, wie mir däucht, nur so erklärt werden, dass zwei verschiedene Stempel benutzt worden sind. Doch dem sei wie ihm wolle, das steht bei mir fest, dass das unterste Wort der Stockholmer Münze ein Eigenname ist. Sollte es nicht auch mit Ihrem أكرم dieselbe Bewandtniss haben? Ich finde keine andre Möglichkeit für die Lesung als die Ihrige. Allein ein Eigenname kann sich doch sehr gut in diesem Buchstaben verstecken. Das Facsimile des Dirhems giebt nur eine einzige Bemerkung an die Hand. Der erste Buchstabe geht hier weit unter die Linie, ganz so wie ح gewöhnlich im Wortanfange, während Elif in der Regel auf der Linie steht, und, wenn es nicht mit dem folgenden Striche zusammenschmilzt, im Wortanfange rechts gebogen, wie ا, erscheint. Ich überlasse diese Bemerkung Ihrem Urtheile, ohne viel Gewicht darauf zu legen.

---

1) Sollte es nicht أُحْكِمَ *bene cusus est* (numus) gelesen werden dürfen, oder أَحْكَمَ *bene cudit* (numum Hartsema)? Stickel.

Vielleicht wird der Schoos der Erde, bei uns so freigebig mit Kufischen Münzen, noch viele Zerendjer Dirhems an den Tag bringen und so alle unsere Zweifel lösen. Seit dem Erscheinen meines Catalogs haben wir schon wieder Einiges bekommen. Ich füge hier eine Liste von 88 Münzen bei, die Sie in meinem Cataloge nicht finden und die seit 1848 zusammengebracht worden sind. Jedes Jahr gräbt man mehrere Pfunde an Gewicht aus und immer kommt etwas Neues ans Licht. Vielleicht liefert Ihnen diese Liste einen kleinen Beitrag für den zweiten Band ihres „Handbuchs".

Der Druck des 12. Bandes von *Ibn-al-Athir* wurde im letztvergangenen Februar unglücklicher Weise durch eine Feuersbrunst im Papiermagazin der Upsalaer Druckerei unterbrochen. Da alles von diesem Bande Gedruckte wie auch das vorräthige Papier vernichtet wurde, musste ich mit vielem Geldverluste von neuem anfangen. Hoffentlich beendige ich jedoch den Druck zur nächsten Ostermesse, da schon die Hälfte wieder fertig ist.

Ergebenst u. s. w.

Nach brieflichen Nachrichten haben Col. Williams und Loftus in Susa ausgedehnte Ruinen eines Marmorpalastes ausgegraben mit Sculpturen und Keilinschriften, letztere zum Theil in dreifachem Text, wie die in Persepolis. Die Inschriften enthalten die Namen der persischen Könige Darius und Artaxerxes. Die 60 Fuss hohen Säulen sind zerbrochen und zum Theil verschwunden, nur die Piedestale stehen noch an ihrer Stelle, und sie tragen meist die Sculpturen und Inschriften, welche Loftus in Papier abgeklatscht hat. Der Bau selbst ist dem in Persepolis sehr ähnlich. Loftus hat auch in den Bakhtiari-Gebirgen interessante Entdeckungen gemacht und Inschriften copirt. E. R.

Amerika. Die Versammlung der American Oriental Society im Oct. 1851 wurde in New Haven im Hause des Prof. Salisbury abgehalten. Prof. Gibbs legte einen von Missionar *Dwight* eingesandten Catalog aller bekannten älteren armenischen Schriften vor und theilte Einiges aus der dazu gehörigen Einleitung über den Werth der armenischen Litteratur mit. Eine Abhandlung von Miss. *Henry Ballantine* „über den Zusammenhang der neueren Sprachen Indiens mit dem Sanskrit und andern orientalischen Sprachen", welche gleichfalls mitgetheilt wurde, unterscheidet unter den heutigen Sprachen Indiens drei Gruppen: 1) die vom Sanskrit ganz verschiedene Sprache der Gebirgsstämme, welche in viele Dialecte zerfällt; 2) Tamil, Telugu, Canari und Malayalim im Süden, zu Einem Stamm gehörig mit Beimischung von Sanskritwörtern; 3) Hindi, Mahratta, Guzerati, Marwadi, Sindhi, Penjabi, Uriya, Bengali, Hindustani im Norden, alles der Masse des Materials nach Sanskrit-Sprachen, jedoch auch diese mit einem originellen Element, das entschieden nicht Sanskrit ist; besonders führt dies der Vf. in Bezug auf das Mahratta aus, was bei der Versammlung einigen Widerspruch fand. Ferner wurde *Perkins'* Uebersetzung der syrischen Geschichte Alexanders des Gr. vorge-

Digitized by Google

legt [1]), ein sehr fabelhaftes, wahrscheinlich aus spätern griechischen Quellen geflossenes Werk, theilweise verwandt mit dem von Card. Mai gefundenen Julius Valerius. Darauf folgte von Seiten des Hrn. Macy eine Besprechung zwei neuer chinesischer Werke, wovon das eine von Dr. *B. Hobson* verfasste die Elemente der Astronomie behandelt, das andere von Dr. *Macgowan* ein Philosophical Almanac ist, der die Chinesen besonders über die Anwendung des magnetisch-electrischen Telegraphen belehren soll. Hr. *Salisbury* gab Notizen über phönicische und ägyptische Monumente, die sich auf Malta und den umliegenden Inseln gefunden haben, nach dem 1851 erschienenen Buche von Cesare Vassallo. Hr. *Hoisington* sprach über das philosophische Werk der Saiva's im südlichen Indien „Tatwa Kuttalei" und zeigte, dass es eigentlich ein System der Anthropologie enthalte. Der Präses der Versammlung, Hr. *Woolsey*, las eine Abhandlung über die Racen und Sprachen des Kaukasus. Er glaubte aus geographischen Namen erweisen zu können, dass einige der jetzt nördlich am Kaukasus wohnenden tatarischen Stämme seit unvordenklichen Zeiten schon ihren Sitz dort haben. Er wies auf die Verschiedenheit der Sprachen bei den eigentlich kaukasischen Völkern hin. Während das Ossetische entschieden der indogermanischen Familie angehört, leuchtet dies bei dem Georgischen, Lasischen und Suanischen weniger ein, noch ferner stehen die Sprachen der Circassier, Abassen u. a. Unter den übrigen Mittheilungen war noch von Interesse das Leben des Gautama, aus dem Birmanischen übersetzt von dem Miss. *Chester Bennett.*

In der Sitzung der Gesellschaft vom 13. und 14. Oct. 1852 berichtete Hr. *Murdock* über das syrische Buch des Paradieses von Abd-ischo (Ebedjesu), wovon Miss. Merrick der Gesellschaft ein Exemplar geschenkt hatte. Dasselbe ist uns aus Assemani's Bibliotheca orientalis (III, 1. S. 326 ff.) hinlänglich bekannt als ein syrisches Sprachkunststück, den vielgerühmten Hariri'schen Makamen als Rival gegenüber gestellt, in welchen letzteren der gläubige Bischof von Zobe laut Vorrede nur „einen mit Bildern geschmückten Viehstall und ein übertünchtes Grab" sieht. Trotz der geschmacklosen Form wäre die Herausgabe des Werkes besonders auch wegen der vom Vf. selbst beigegebenen sprachlichen Erläuterungen sehr verdienstlich. Demnächst wurden Nachrichten des Dr. *De Forest* in Beirut über Ruinen in Cölesyrien, zwei buddhistische Tractate aus dem Chinesischen übersetzt von Miss. *Talmage*, etwas über die Geschichte Pegu's von *Mason*, und Vocabularien zweier in Assan gesprochenen Dialecte von *N. Brown*. Es folgte ein von Hrn. *Whitney* (einem Schüler von R. Roth und A. Weber, wenn wir nicht irren) eingesandter Aufsatz über die hauptsächlichsten Resultate der neueren deutschen Veda-Studien. Hr. *Salisbury* sprach über das chinesisch-syrische Monument von Singan-fu. Eine zweite Abhandlung über Buddhismus in Hinterindien von *Mason*; ein Brief von *R. Roth* über den sittlich-religiösen Gehalt des Veda und einiges Andere machten den Schluss.

Die *Bibliotheca sacra* ist jetzt mit der älteren Zeitschrift *Biblical Repository* vereinigt und wird seit Prof. Edwards' Tode (20. Apr. 1852) von Prof. *Park* und *Taylor* zu Andover redigirt. In dem Jahrgange 1851 ist nur

1) S. Ztschr. Bd. IV. S. 519. Bd. V. S. 393.

Weniges enthalten, was die orientalischen Studien näher berührt. Prof. *R. D. C. Robbins* (Middlebury College) handelt im Januarheft über drei Stellen der Genesis (IX, 25—27. XX, 16 u. L, 26). Noch weniger als diese Bemerkungen genügt der weitläufige Aufsatz von *Rob. W. Landis* im Octoberheft S. 802 ff., welcher die alte Erklärung der Stelle Ps. 22, 17 zu vertheidigen sich abmüht. Die beste Abhandlung ist die von *Benj. Davies* über die Grundbedeutung von ܥܡܰܕ *βαπτίζεσθαι* (S. 554—563). Der Vf. entscheidet sich mit Recht für immergi, s. ausser den vom Vf. beigebrachten Stellen auch Barhebr. de amore div. ed. Lengerke 1, 18. vgl. Ztschr. Bd. V. S. 266. Noch mag ein anonymer Artikel erwähnt werden, der eine Musterung der neueren Werke über Kleinasien enthält, S. 857 ff. E. R.

Die sämmtlichen erhaltenen Denkmäler der *Zend*-Sprache und alle älteren Ueberreste der Zoroastrischen Lehre werden bald vollständig in den Händen des Publicums sein. Hr. *Westergaard* hat den Druck der zweiten Abtheilung seines *Zendavesta*, welche den *Vispered* und die *Yesht* enthält, fast vollendet, und Hrn. *Spiegel's* Ausgabe des *Vendidad* wird hoffentlich bis Ende dieses Jahres ausgedruckt sein; das Variantenverzeichniss, das an Umfang dem Texte ziemlich gleich kommt, obwohl es mit den kleinsten Typen gedruckt wird, ist bis zum 18. Fargard vollendet, und ebenso weit ist die *Huzvaresch* oder Pehlevi-Uebersetzung vorgerückt. Die Einleitung wird eine Erweiterung der früheren Abhandlung des Verfassers über die Handschriften des Vendidad bilden. In einer *Iranischen Alterthumskunde* wird Hr. Spiegel die gesammten Resultate seiner ausgedehnten Studien über die alten Culturstaaten Westasiens niederlegen. Die Parsen selbst scheinen durch den Einfluss europäischer Bildung zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Sprache ihrer Vorfahren angeregt zu werden, wie die oben (S. 100 ff.) mitgetheilte Ankündigung eines *Zend-Wörterbuches* beweist. Ob das von *Burnouf* handschriftlich in mehreren Bänden hinterlassene vollständige *Wörterbuch der Zend-Sprache* wird gedruckt werden, ist noch nicht entschieden; alle Freunde des Orients können dies nur lebhaft wünschen.

Atharva Veda.

Die Liedersammlung des Atharvan, die einzige unter den vedischen Sanhitâs, welche noch der Veröffentlichung wartet, wird von Prof. *Roth* und *W. D. Whitney* zur Herausgabe vorbereitet. Die Ausgabe soll nach ihrem Plane kein einfacher Abdruck des Textes sein, sondern zugleich Hülfsmittel zur Erklärung darbieten, soweit dieselben auf engem Raume zusammenzubringen sind. Dazu ist besonders zu rechnen die Angabe der Parallelen und sonst verwandter Stellen aus den übrigen vedischen Büchern, kurze Inhaltsangabe für die einzelnen Lieder, ein Glossar über Namen der Götter, Pflanzen, Thiere u. s. w., eine Ausführung über Composition und Charakter der Sammlung. Auch aus der zum Atharvan vorhandenen grammatischen und rituellen Literatur sollen die zum Verständniss der Form oder des Inhaltes der Lieder wesentlichen Angaben ausgehoben werden. Brockhaus.

Bibliographische Anzeigen.

Epistulae Novi Testamenti coptice edidit **Paulus Boetticher.** Halae ap. Anton 1852. gr. 8.

Hr. Dr. P. Bötticher hat sich die schöne und belohnende Aufgabe gestellt, den griechischen Text der heiligen Bücher des Neuen Testamentes so herzustellen, wie ihn die morgenländische Kirche im vierten oder fünften Jahrhundert gehabt hat. Eine Vergleichung der syrischen, koptischen, armenischen, äthiopischen und philoxenianischen Texte nach den besten Ausgaben und den ältesten Handschriften, die dem Herausgeber zu Gebote stehen, soll dazu dienen den Text kritisch herzustellen. Ich zweifle nicht im mindesten daran, dass dies auf solchen Grundlagen möglich sei, aber nur unter der Bedingung der strengsten Gewissenhaftigkeit in der Benutzung des kritischen Apparats; und in dieser Hinsicht lässt Hr. B. in der vorliegenden Ausgabe der koptischen Episteln Vieles zu wünschen übrig. Ganz abgesehen von der oft unerklärlichen Trennung der Wörter wie z. B. Röm. IX, 15 ϣⲉ'ⲛ ϩⲏⲧ, X, 15 ⲡⲉ-ⲑⲛ-ⲁⲛⲉⲩ etc. statt ϣⲉⲛ-ϩⲏⲧ, ⲡⲉⲑ-ⲛⲁⲛⲉⲩ, ganz abgesehen von der falschen Bezeichnung der Wörter durch Accente wie ⲛ̀ⲓⲛⲓ, ⲡⲱ̀ⲟⲩ, ⲉⲧ ⲁ̀, ⲉⲧ ⲁϥ etc. statt ⲛⲓⲛⲓ, ⲡⲱⲟⲩ, ⲉ̀ⲧ ⲁ, ⲉ̀ⲧ ⲁϥ, hat Hr. Dr. B. einen Text hergestellt, der nicht nur die vorzüglichsten Varianten der Codd. **nicht** enthält, sondern Wörter, ja sogar ganze Sätze ausgelassen, die selbst mit dem griechischen Urtexte vollständig harmoniren, ohne sich irgendwie darüber zu rechtfertigen. Werden Varianten citirt, so sind sie oft falsch, wenigstens aber unrichtig accentuirt. Zum Beweise für obige Behauptungen lasse ich die Varianten des ausgezeichneten Berliner Cod. 116 fol. zu der „Epistola ad Romanos" beigehends folgen [1]). Hr. Dr. B. kennt davon nur etwa 30, und leider! trifft auch diese mein obiges Urtheil, denn z. B. p. 94, 8 hat der Cod. „ⲁⲧⲁⲣⲓⲕⲓ statt ⲁⲧⲁ̀ⲣ", p. 95, 14 ϩⲙⲟⲧ ⲛⲧⲉⲛ statt ϩ"ⲛ̀ⲧⲉⲛ, p. 73, 35 ⲡⲉ ⲓⲉ, während Hr. Dr. B. behauptet der Cod. habe „ⲡⲉ pro primo ⲓⲉ" u. s. w.

Epistola ad Romanos.

(Cod. 116 fol. Berolini, inscriptus ϯ ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲏ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲧⲟⲩ ⲁⲅⲓⲟⲩ ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲩ ⲡⲣⲟⲥ ⲣⲟⲙⲉⲟⲥ.)

Cap. I. v. 1 ⲉ ⲛⲓ ϩⲓϣⲉⲛ" 2. ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ 3. addit ⲉ post ⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ 3. ⲉⲃⲟⲗ atque ita fere semper. 3. ⲡϫⲣⲟϫ 3. ⲕⲁⲧⲁ ϯⲥⲁⲣⲝ articulo ϯ adjecto. 4. ⲉ̀ϥⲟⲩⲁⲃ 5. ⲫⲁⲓ ⲉⲧ 5. ⲛⲧⲉ 5. ⲉϩⲣⲏⲓ (a versu 6to usque ad 18um magna

1) Auf die Abweichungen in der Accentuation nehme ich nur höchst selten Rücksicht. Ich bemerke hierbei, dass der Codex die Punct-Accente anwendet. Da die Druckerei dieselben nicht besitzt, so habe ich in folgendem die gewöhnlichen Accent-Buchstaben anwenden müssen.

Digitized by Google

lacuna) 18. add. post ϫⲟⲛⲥ: ⲛⲓⲃⲉⲛ 20. post ⲣⲱⲟⲩ add. ⲛ̀ 20. pro ⲉ̀ⲧⲉ: ⲛ̀ⲧⲉ 20. ⲙⲉⲧⲛⲟⲩϯ 24. ⲉⲛϫⲓⲛⲧⲟⲩ pro ⲉ̀ⲛϫⲓⲛⲑⲣⲟⲩ 25. ⲛⲏ ⲉ̀ⲧ ⲁⲩϣ.″ 25. ⲫⲏ ⲉ̀ⲧ ⲁϥⲥ.″ 26. add. ⲉ̀ ante ⲧⲟⲩⲫⲩⲥⲓⲕⲏ 26. ⲉ̀ ⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁ pro ⲉⲩ ⲡⲁⲣⲁ 27. ϣϣ pro ⲟⲩϣϣ 27. add. ⲟⲩⲟϩ *et* ante ⲉⲩⲉ̀ϭⲓ 27. ⲃⲉⲭⲏⲧⲥⲓϣⲉ pro ⲃⲉⲭⲉ ⲉⲧ ⲥ″. 28. ⲥⲉⲙⲛϣⲁ pro ⲥϣⲉ 29. ⲁ̀ⲇⲟⲕⲓⲁ̀ pro ⲁ̀ⲇⲓⲕⲓⲁ̀ 29. ⲡⲟⲛⲏⲣⲓⲁ̀ ⲛⲉⲙ ⲕⲁⲕⲓⲁ̀ pro ⲕ.″ ⲛ.″ ⲡ.″ 31. ⲁⲧⲛⲁⲓ 32. ϫⲉ ⲛ ⲛⲏ pro ϫⲉ ⲛⲏ 32. ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲇⲉ pro ⲙ. ϫⲉ. Cap. II. v. 1 ⲉⲛϩⲁⲛ pro ⲙ̀ⲛϩ.″ 3. ⲉ̀ⲧⲉⲛ pro ⲛ̀ⲧⲉⲛ 4. verba ⲕⲉⲣ ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲓⲛ *καταφρονεῖς* add. post ⲛ̀ ϩⲏⲧ sicut graec. text. 4. ⲁ̀ⲡⲟⲭⲉⲥⲑⲉ pro ⲁ̀ⲛⲉⲭ.″ gr. *ἀνοχῆς*. 4. ⲙⲉⲧⲁⲛⲓⲁ̀ pro —ⲛⲟⲓⲁ̀ 5. ⲡϫⲱⲛⲧ 5. ϣⲟⲣⲡ pro ϭⲱⲣⲡ 7. add. ⲅⲁⲣ post ⲛⲏ ⲙⲉⲛ 7. add. ⲇⲉ post ⲟⲩ ⲱ̀ⲟⲩ 7. ⲉⲑⲕⲱϯ 7. ⲉⲛ ⲉ̀ⲛⲉϩ pro ⲛ̀ⲉ̀″. 10. ⲉ̀ⲧⲉⲣϩⲱⲃ 12. ⲉ̀ⲧⲁⲩⲉⲣ bis 13. ⲉ̀ⲧⲟⲩⲛⲁ 14. om. ⲛⲉ post ⲉϣⲱⲡ ⲅⲁⲣ 14. ⲫⲓⲥⲓ pro ⲫⲩⲥⲓ 14. ⲥⲉ̀ⲉ̀ⲣⲓ 14. ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧⲟⲩ pro ⲙ̀ⲙⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ 15. om. ⲟⲩⲟϩ *et* post ⲛⲟⲩϩⲏⲧ 15. ⲥⲩⲛⲓⲇⲏⲥⲓⲥ pro ⲥⲩⲛⲏⲇ″. 15. ⲟⲩⲟϩ ⲉⲣⲉ 15. om. ⲉ̀ ⲣⲱⲟⲩ post ⲕⲁⲧⲏⲅⲟⲣⲓⲛ 15. ⲉⲩⲛⲁⲉⲣ *facturi* pro ⲉⲩⲉⲣ *facientes*. 16. ⲛ̀ⲧⲉ pro ⲉ̀ⲧⲉ 17. add. ⲇⲉ post ⲓⲥϫⲉ, gr. *εἰ δὲ σύ*. 18. ⲉⲕⲥⲱⲟⲩⲛ pro ⲕⲥ.″ 18. ⲥⲟⲧⲡ ⲟⲩⲟϩ ⲕⲉⲣ pro ⲥⲱⲧⲡ ⲉⲕⲉⲣ *et instruxisti te per legem*. 19. ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓ ⲃⲉⲗⲗⲉⲩ 20. om. ⲟⲩⲟϩ post ⲁⲧϩⲏⲧ, ita et gr. 20. ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓ ⲕⲟⲩϫⲓ pro ⲛ̀ ⲛⲓ ⲕ.″ 20. ⲛⲓ ⲉ̀ⲙⲓ 21. add. ⲛ̀ post ⲟⲩⲁⲓ 21. om. ⲉ̀ ante ϣⲧⲉⲙ 26. ⲟⲩⲭⲟϯ pro ⲟⲩⲭⲓ 26. ⲥⲉⲛⲁⲟⲛⲥ ⲛⲁϥ ⲉⲩⲥ″. 27. om. ⲡϩⲱⲃ ⲛ̀ⲧⲉ post ⲉⲥϫⲱⲕ ⲙ̀, sicut gr. 28. ⲉⲑⲟⲩⲱⲛϩ ⲡⲉ 28. ⲛⲓ ⲥⲓⲃⲓ 28. add. ⲉ̀ⲃⲟⲗ post ⲟⲩⲱⲛϩ 29. om. ⲟⲩ ante ⲥϧⲁⲓ 29. om. ⲡⲉ post ⲣⲱⲙⲓ ⲁⲛ. Cap. III. v. 2. add. ⲅⲁⲣ post ⲙⲉⲛ 4. add. ϫⲉ post ⲉⲧⲥϧⲛⲟⲩⲧ 5. add. ⲧⲉ post ⲓⲥϫⲉ 5. ϥⲛⲁ pro ⲉϥⲛⲁ 7. ⲙⲉⲧⲛⲟⲩϫ 8. ⲟⲩ pro ⲟⲩⲁ̀ 8. add. ⲟⲩⲟϩ post ⲙ̀ⲙⲟϥ 8. ⲛⲓ ⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉⲩ pro ⲛⲓ ⲛ.″ 9. add. ⲅⲁⲣ post ϣⲟⲣⲡ, gr. *προῃτιασάμεθα γάρ*. et sic codd. omnes. 9. ⲥⲉⲭⲉ 11. ⲡⲉⲑⲛⲁϯ 13. ⲙϩⲁⲩ 14. ⲛⲉⲙ ϣⲁϣⲓ pro ⲛⲉⲙ ⲉⲛϣ.″ 16. ⲛⲧⲁⲗ″ pro ⲧⲧⲁⲗ″. 21. ⲁⲩⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ pro ⲉⲩⲉⲣⲙ.″ 21. ⲛ̀ϫⲉ pro ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ, quare ita vertendum est: *testificantur lex et prophetae*. 22-23. ϣⲁⲩ pro ϣⲟⲛ ⲁⲩ(ⲉⲣⲛⲟⲃⲓ). 23. om. ⲅⲁⲣ post ⲛⲟⲃⲓ 26. ⲛϧⲣⲏⲓ pro ⲛ̀ ϩⲣⲏⲓ 26. om. fin. nomen ⲡ ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ 27. ⲛⲓ ⲛⲟⲙⲟⲥ pro ⲫⲛⲟⲙⲟⲥ. Cap. IV. v. 4 ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧ ⲉⲣϩⲱⲃ pro ⲫⲏ ⲉⲧ ⲉⲣ.″ gr. *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ*. 5. ϥⲛⲁϩϯ pro ⲉϥⲛⲁϩϯ ⲇⲉ 5. ⲙⲁⲓⲟ̀ pro ⲑⲙⲁⲓⲟ̀ 5. ϣⲁⲩⲱⲡ ⲙ ⲛⲉϥ″ pro ϣⲁⲩⲉⲡ ⲛⲉϥ″. 5. ⲉ̀ ⲟⲩ ⲙⲉⲑⲙⲏⲓ pro ⲉⲩ ⲙ″ 6. ⲛⲧⲉ ⲁ ⲇⲁⲇ pro ⲉⲧ ⲁ̀ ⲇⲁⲩⲓⲇ 6. om. ⲙ̀ ante ⲛⲓ ⲙⲁⲕⲁⲣ.″ 6. ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ pro ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲥⲙⲟⲥ. 8. om. ⲫⲏ post ⲣⲱⲙⲓ. 9. ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ vid. v. 6. 9. ⲛⲓ ⲥⲉⲃⲓ 9. om. ⲕⲉ ante ⲙⲉⲧⲁⲧⲥⲉⲃⲓ 10. om. verba ϯ ⲙⲉⲧⲁⲧⲥⲉⲃⲓ ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ 11. add. ⲭⲏ post ⲑⲏ ⲉⲧ 12. fin. add. ⲉ̀ⲃⲟⲗ post ⲛⲱⲟⲩ. 13. ⲫⲛⲟⲙⲟⲥ pro ⲛⲓ ⲛ″. 15. ⲉ ⲟⲩ ϫⲱⲛⲧ pro ⲉⲩ ϫ″.

Digitized by Google

17. ⲁⲩⲭⲁⲕ *posuerunt te, positus es* pro ⲁⲓⲭⲁⲕ *posui te, τέθεικά σε.* 17. ⲛ̀ ⲉⲩϣⲟⲡ pro ⲡⲉ ⲉⲩϣⲟⲡ 18. ⲉ̀ ⲟⲩ ϩⲱⲃ pro ⲉⲩ ϩⲱⲃ, tum add. ⲟⲩⲟϩ post ϩⲱⲃ 19. ϩⲏⲇⲉ 19. ⲉϥ ⲛ̀ ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲁ̀ ⲣ̅ pro ⲁϥ ⲛ̀ ϩ.″ ϧ.″ ⲁⲩ ⲣ̅. 20. om. ⲉ̀ⲧⲉ post ⲟⲩⲟϩ. 20. ⲙⲉⲑⲁⲧⲛⲁϩϯ 21. om. ⲟⲩⲟϩ sicut gr. 21. ⲑⲱⲧ pro ⲑⲏⲧ 23. ⲛ ⲛⲏ ⲉ̀ⲧ pro ⲛ ⲉⲧ 24. ⲛⲏⲧ ⲛⲁϩϯ tum ⲉ̀ⲧ ⲁϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̀ 24. ⲉⲧ ⲙⲱⲟⲩⲧ. Cap. V. v. 1 ⲉ̀ⲧ ⲁⲩⲑⲙⲁⲓⲟⲛ 2. ⲫⲏ ⲉ̀ⲧ ⲁ ⲛ.″ 2. ⲉ̀ⲧ ⲉⲛⲟϩⲓ ⲉ̀ ⲣⲁⲧⲉⲛ ⲛ̀ ϩⲣⲏⲓ pro ⲉⲧ ⲁⲛⲟ̀ϩⲓ ⲉ̀ ⲣⲁⲧⲉⲛ 3. ϫⲉ ⲡⲓ ϩⲟϫϩⲉϫ pro ⲇⲉ ⲡⲓ ϩ.″ gr. ἡ θλῖψις 3. ⲉ̀ ⲟⲩ ϩⲩⲡⲟⲙ.″ pro ⲉⲩ ϩⲩⲡⲟⲙ.″ 4. ⲇⲉ pro ϫⲉ post ϩⲩⲡⲟⲙ.″ 5. ⲉ̀ⲑ ⲟⲩⲁⲃ ⲉ̀ⲧ ⲁⲩⲧⲏⲓϥ 6. ⲉ̀ⲧ pro ⲉ̀ⲧⲓ 7. ⲟⲩ pro ⲡⲓ ante ⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ 9. ⲉ̀ ⲁⲩⲑⲙⲁⲓⲟ ⲛ̀ pro ⲉⲧ ⲁⲩⲑⲙⲁⲓⲟⲛ 9. ⲛ̀ ϩⲣⲏⲓ pro ⲉ̀ ϩⲣⲏⲓ. 12. om. ⲧⲏⲣⲟⲩ post ⲛⲟⲃⲓ. 14. ⲁⲗⲗⲁ ⲁ ⲫⲙⲟⲩ ⲉⲣ pro ⲁⲗⲗⲁ ⲫⲙⲟⲩ ⲁϥⲉⲣ, tum ⲁⲇⲁⲙ ϣⲁ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ 14. ⲛ̀ⲧⲉ pro ⲉ̀ⲧⲉ 15. fin. ⲙ ⲡⲓ ϩⲙⲟⲧ pro ⲡⲓ ϩⲙⲟⲧ 15. *om. post* ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ(ⲙ) ⲡⲓ ϩⲙⲟⲧ *verba:* ⲫϯ ⲙⲉⲙ ϯ ⲇⲱⲣⲉⲁ̀ ϧⲉⲛ ⲡⲓ ϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ ⲣⲱⲙⲓ [gratia] dei atque donum in gratia [hominis] gr. *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι κτα.* 15. ⲁ ⲟⲩ ⲙⲏϣ pro ⲉ̀ ⲟⲩ ⲙ.″ 17. ⲁ̀ ⲫⲙⲟⲩ ⲉⲣ rectius pro ⲁ̀ ⲫⲙⲟⲩ ⲁϥⲉⲣ 17. ⲉⲧ ⲁⲩϭⲓ pro ⲉⲑ ⲛⲁϭⲓ, prior lectura magis ad gr. *λαμβάνοντες.* 21. ϣⲁ ⲛ̀ ⲉⲛⲉϩ pro ϣⲁ ⲉ̀ⲛⲉϩ. Cap. VI. v. 2 ⲡⲉ ⲉ̀ⲧ pro ⲡⲏ ⲉⲧ 2. ϧⲉⲛ ⲫⲛⲟⲃⲓ pro ⲙ̀ ⲫⲛⲟⲃⲓ 3. ϣⲁⲛⲧⲉⲛⲉ̀ⲙⲓ pro ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲉⲙⲉ̀ⲙⲓ 3. om. ⲉ̀ post ⲱⲙⲥ. 4. ⲕⲁⲧⲁ pro ⲙ̀ ⲫⲣⲏϯ. 6. ⲉⲛⲉⲉ̀ⲙⲓ *sciemus* pro ⲉⲛⲉ̀ⲙⲓ. 8. ⲟⲛ ⲛⲉⲙⲁϥ 9. ⲛ ϥⲛⲁⲙⲟⲩ ⲁⲛ pro ϥⲛ″. 10. ⲉϥⲱⲛϧ pro ϥⲱ.″, tum ϥⲟⲛϧ pro ϥⲱⲛϧ. 11. ⲉⲣⲉ-ⲧⲉⲛⲟⲛϧ pro ⲉ̀ⲣⲉⲧⲉⲛⲱⲛϧ. 12. ⲡⲉⲧⲉⲛⲥⲱⲙⲁ *vestra corpora* pro ⲡⲉⲧⲉⲛ ⲥ.″ *vestrum corpus.* 14. ⲅⲁⲣ ⲁⲛ ϧⲁ ⲫⲛⲟⲙⲟⲥ, partic. ⲁⲛ post ⲅⲁⲣ pos. 15. add. ⲡⲉ post ⲟⲩ ϫⲉ 15. ϧⲉⲛ pro ϧⲁ post ⲁⲗⲗⲁ. 19. ⲉ̀ ϯϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ pro ⲡⲉ ϯϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟϥ, vox enim ⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ, ad quam ⲙⲙⲟⲥ, femini gen. est. 19. ⲛ ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓ ⲧⲟⲩⲃⲟ pro ⲉ̀ ϩⲣⲏⲓ ⲉ̀ ⲡⲧⲟⲩⲃⲟ. 21. ϧⲁⲏ pro ϧⲁⲉ̀ 22. add. ⲉ post ⲧⲟⲩⲃⲟ 22. ⲡⲉ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ. 23. ⲡϩⲙⲟⲧ. Cap. VII. v. 1. ⲛⲉⲛⲥⲛⲏⲟⲩ *nostri fratres* pro ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ *mei fratres,* gr. tantum *ἀδελφοί* 3. ⲛⲉⲙ ⲕⲉ ⲟⲩⲁⲓ *cum alio* pro ⲛⲉⲙ ⲕⲉ ϩⲁⲓ *cum alio viro,* gr. *ἀνδρὶ ἑτέρῳ.* 3. ⲣⲉⲙϩⲉ ⲇⲉ 3. fin. ⲕⲉ ⲟⲩⲁⲓ pro ⲕⲉ ϩⲁⲓ. 4. ϩⲱⲥⲇⲉ pro ϩⲱⲥⲧⲉ 4. ⲉ̀ⲧⲉ ⲡⲉ ⲫⲏ ⲉⲧ 4. ⲉⲧ ⲙⲱⲟⲩⲧ 5. ⲙ (pro ⲉ̀) ⲡ ϯⲟⲩⲧⲁϩ. 6. ⲉ ⲛⲁϥⲁ̀ⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟⲛ ⲛ ϧⲏⲧϥ *quae* (lex) *detinebat nos in se* pro ⲉ̀ ⲛⲁⲩⲁ̀ⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲛ̀ ϧⲏⲧϥ *in qua detinebant nos,* tum ϩⲱⲥⲇⲉ pro ϩⲱⲥⲧⲉ 8. add. ⲉ̀ ante ⲉ̀ⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ̀ 12. fin. ⲧⲉ pro ⲇⲉ, tum ⲛⲁⲛⲉⲥ ⲡⲉ pro ⲛⲁⲛⲉⲥ. 15. om. ⲙ̀ ante ⲫ 15. ⲉⲧ ϯ ⲙ″ pro ⲉ̀ ϯ ⲙⲟⲥϯ. 16. ⲛⲉⲙ ⲉ̀ ⲡⲓ ⲛⲟⲙⲟⲥ pro ⲙⲉⲛ ⲉ̀″ 18. ⲉϥⲭⲏ pro ϥⲭⲏ 22. iterum ⲉϥⲭⲏ 23. *add.* ⲟⲩⲟϩ post ⲡⲁϩⲏⲧ 23. ⲭⲙⲁⲗ″ pro ⲉⲭⲙⲁⲗ.″ Cap. VIII. v. 5 ⲛⲏ ⲉⲧ pro ⲡⲉⲧ paullo post ⲛⲏ ⲉⲑ ⲙⲟϣⲓ

Digitized by Google

pro ⲡⲉⲧ ⲙ.″ 7. ⲛ̀ pro ⲛ̀ⲧⲉ post ⲙⲉϥⲓ̀ tum ⲙ ⲫϯ pro ⲉ̀ ⲫϯ 9. ⲡⲱⲱⲧⲉⲛ ⲭⲏ pro ⲡ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ ⲇⲉ 11. ⲉⲧ ⲙⲙⲱⲟⲩⲧ ⲉϥϣⲟⲡ pro ⲉⲑⲙ″ ϥϣ″ 11. ⲉ̀ⲧ ⲁⲩⲙⲟⲩ pro ⲉ̀ⲧⲉ ϣⲁⲩⲙⲟⲩ 15. ⲉ̀ⲧⲉⲧⲉⲛϣⲓϣ pro ⲉⲧ ⲉⲛϣⲓϣ 16. ⲁϥⲉⲣ pro ϥⲉⲣ 17. *add.* ⲇⲉ post ⲓⲥϫⲉ 18. ⲙ̀ⲕⲁϩ pro ⲙ̀ⲕⲁⲩϩ 19. ϧⲁ ⲧϩⲏ pro ϩⲁ ⲧϩⲏ 23. add. ϩⲱⲛ *ipsi* post ⲁ̀ⲛⲟⲛ, gr. *ἡμεῖς αὐτοὶ* nos ipsi 23. ϧⲁ ⲧϩⲏ v. 19. 24. ϩⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲏⲛ pro ϩⲩⲡⲟⲙⲉⲛⲏⲛ 25. ϧⲁ ϫⲱϥ pro ϩⲁ ϫⲱϥ 26. ⲉⲛ ⲧⲱⲃϩ pro ⲛ̀ ⲧ.″ 27. om. ⲇⲉ post ⲫⲏ 27. ⲙ pro ⲉ̀ post ⲁϥⲥⲉⲙⲓ 29. ⲙ̀ ⲑⲣⲉϥ pro ⲉ̀ ⲑ″. 30. ⲡⲉⲧ *is qui* pro ⲡⲏ ⲉⲧ 31. ⲟⲩ ϫⲉ pro ⲟⲩ ⲇⲉ 33. ⲡⲉ pro ⲡⲉⲧ 34. ⲉ ⲡϩⲁⲛ pro ⲙ ⲡ.″ 34. ⲉⲧⲙⲙⲱⲟⲩⲧ 34. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ⲛ̀ⲑⲟϥ gr. *δὲ καὶ* 35. ⲫⲱⲣϫⲧⲉⲛ pro ⲫⲟⲣ″ 35. ϩⲟϫϩⲉϫ ⲡⲉ ⲓⲉ pro ϩⲟϫϩⲉϫ ⲓⲉ, ergo adnotatio viri doct. Boetticher (p. 73 not. 35), ⲡⲉ *pro* primo ⲓⲉ *b' falsa* 35. ⲕⲩⲇⲓⲙⲟⲥ pro ⲕⲩⲡⲇ.″ 38. ⲟⲩ tantum pro ϫⲉ ⲟⲩⲇⲉ 38. *add. verba* ⲟⲩⲇⲉ ⲉ̀ⲝⲟⲩⲥⲓⲁ post ⲁⲣⲭⲏ, gr. *οὔτε ἐξουσίαι*. postea ⲡⲏ ⲉⲧ pro ⲡⲉⲧ. 39. ⲫⲱⲣϫⲧⲉⲛ vid. 35. Cap. IX. c. 2 ⲥⲩⲛⲉⲇⲉⲥⲓⲥ pro ⲥⲩⲛⲏⲇ.″ paullo post ⲉⲑ ⲟⲩⲁⲃ pro ⲉϥⲟⲩⲁⲃ. 2. ⲉⲙϩⲁ pro ⲉⲙⲕⲁϩ 2. ⲡⲏⲙⲏⲓ male pro ⲡⲉⲙⲏⲓ 3. *add.* ⲉ̀ ϩⲣⲏⲓ post ⲡ ⲭⲣⲥ 4. ⲛⲓ ⲥⲉⲙⲏⲛ ⲛⲟⲙⲟⲥ pro ⲛⲓ ⲥⲉⲙⲛⲉ-ⲛⲟ.″ 5. ⲡⲏ ⲛ̀ⲧⲉ pro ⲡⲏ ⲉ̀ⲧⲉ 5. ⲛⲓⲟϯ pro ⲛⲓ ⲓⲟϯ 5. ⲧⲉⲙⲁⲣϣⲱⲟⲩⲧ pro ⲉⲧ ⲥⲙ.″ 6. ⲙ̀ post ⲥⲁϫⲓ pro ⲛ̀ⲧⲉ 6. ⲟⲩ ⲇⲉ ⲅⲁⲣ pro ⲟⲩ ⲅⲁⲣ *οὐ γάρ*. 7. ⲧⲉⲣⲟⲩ pro ⲧⲏⲣⲟⲩ. 9. om. ϫⲉ post ϣⲱϣ ⲡⲉ 10. *add.* ⲉ̀ ante ⲣⲉⲃⲉⲕⲕⲁ 11. om. ⲉ̀ ante ⲙ̀ⲡⲁⲛⲧⲟⲩⲙ″ quod scriptum ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲙ.″ 11. ⲙⲉⲧⲥⲟⲧⲡ pro ⲙⲉⲧⲥⲱⲧⲡ 11. ⲉⲥⲥⲙⲟⲛⲧ pro ⲉⲥⲙⲟⲛⲧ ⲉ̀ 14. *add.* ⲟⲩ post ⲟⲩⲟⲛ gr. *ἀδικία*. 16. *add.* ⲟⲩⲛ ⲙ̀ ⲫⲁ B. om. ⲙ̀. 17. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ϩⲓⲛⲁ gr. *καὶ ὅπως*; paulo post ⲙ ⲡⲁⲣⲁⲛ pro ⲉ̀ ⲡⲁ.″ 18. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ⲫⲏ ⲇⲉ, tum ⲉϥⲟⲩⲁϣϥ pro ⲁϥ″, om. ⲁⲛ post hanc vocem. 18. ⲉⲛϣⲟⲧ pro ⲛ̀ϣⲟⲧ 19. ⲉϥϫⲉⲙ pro ϥϫⲉⲙ 19. ϥϯ pro ⲁϥϯ 20. ⲙⲟⲛⲏ pro ⲙⲟⲩⲛⲕ 21. ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉϥⲟ̀ⲙⲓ pro ⲙ̀ ⲡ.″ 23. *add.* ⲛⲉ ante ⲡⲏ ⲛⲉ ⲉⲧ (quod scriptum ⲉ̀ⲧ) paullo post ⲥⲉⲃⲧⲱⲧⲟⲩ pro —ⲧⲱⲧⲟⲩ 25. ϣⲥⲉⲛ pro ⲱ̀ϣⲓⲉ̀. 25. *add.* ⲙ̀ ante ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ 28. ϥϣⲱⲧ pro ⲉϥ″. tum ⲡⲉⲧⲉ pro ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲉ 28. add. ⲧⲏⲣϥ post ⲕⲁϩⲓ 29. *add.* ⲟⲛ *rursus* ante ⲉⲧ (sed scriptum ⲉ̀ⲧ) 31. ⲫⲛⲟⲙⲟⲥ pro ⲡⲓ ⲛ″ post ⲛ̀ⲥⲁ Cap. X. v. 4 ⲡⲉ pos. ante ⲡ ⲭ̅ⲥ̅. 5. ϥⲥϧⲁⲓ pro ⲁϥⲥ.″ 8. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ϥⲭⲏ 9. *add.* ⲉ̀ ⲃⲟⲗ post ⲧⲟⲩⲛⲟⲥϥ 12. ⲡⲁ ⲟ̅ⲥ̅ *meus dominus* pro ⲡⲁⲓ ⲟ̅ⲥ̅ *hic idem* d. 13. om. ⲅⲁⲣ post ⲟⲩⲟⲛ 14. ⲟⲩⲛⲁϩ pro ⲟⲩⲛⲁϩϯ 14. om. ⲇⲉ post ⲡⲱⲥ gr. solummodo *πῶς*. 16. ⲉⲩⲁⲅⲅⲁⲗⲓⲟⲛ pro ⲁⲅⲁⲅⲅ.″ 16. om. ⲙ̀ ante ⲡ ⲟ̅ⲥ̅ 18. ⲙⲉⲛⲟⲩⲛⲕⲉ ⲅⲁⲣ (ⲅⲉ super ⲕ recentiori manu superscript.) pro ⲙⲉⲛⲟⲩⲅⲉ. 18. ⲛⲱⲟⲩ *illis* pro ⲛⲁϥ *ei* 18. ⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲏⲛⲏ 19. om. ⲛ̀ ante ⲟⲩ ⲉⲑⲛⲟⲥ 19. ⲉ̀ ⲉⲑⲣⲉⲧⲉⲛ pro ⲉ̀ ⲑ.″ 20. ϥⲉⲣ pro ⲉϥⲉⲣ 20. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ⲁⲓⲟⲩⲟⲛϩⲧ 20. ⲥⲉϣⲓ pro ⲥⲉϣⲓⲛⲓ 21. ⲇⲉ pro ⲅⲁⲣ gr. *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραήλ*. 21.

Digitized by Google

ⲁⲓⲫⲉⲣϣ ⲡⲁϫⲓϫ pro ⲁⲓⲫⲱⲣϣ ⲛ̀ ⲡⲁϫⲓϫ. Cap. XI. v. 1. ⲥⲣⲁⲏ̀ⲗⲓⲧⲏⲥ pro ⲓⲥⲣⲁⲏ̀ⲗ 1. ⲃⲉⲛⲓⲁⲙⲏⲛ pro —ⲙⲓⲛ 4. ⲡⲉ pro ⲡⲉ̀ⲧⲉ 4. ⲙⲙⲟϥ pro ⲙⲙⲟⲥ 5. ⲗⲩⲙⲙⲁ pro ⲗⲓ" 5. ⲙⲉⲧⲥⲟⲧⲡ pro ⲙⲉⲧⲥⲱⲧⲡ 5. ⲁⲛ ⲡⲉ pro ⲁⲛ ⲡⲉ 7. ⲙⲉⲧⲥⲟⲧⲡ, ⲟ pro ⲱ 8. ⲙ ⲫⲟⲟⲩ pro ⲉ̀ ⲫⲟⲟⲩ 9. ⲇⲣⲁⲡⲉⲍⲁ, ⲇ pro ⲧ 10. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ⲧⲟⲩϭⲓⲥⲓ, gr. *καὶ τὸν νῶτον* 11. ⲛⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ *eorum delictum* gr. (*τῷ*) *αὐτῶν παραπτώματι* pro ⲛⲟⲩⲛ *ejus del.* 12. ⲁⲩⲉⲣ pro ⲁⲩⲏⲣ. 13. om. ⲇⲉ post ϯϫⲱ gr. *γὰρ* pro *δὲ.* 13. ⲛⲏ ⲉⲑⲛⲟⲥ pro ⲛⲓ ⲉ." 13. *add.* ϫⲉ ante ⲉ̀ⲫⲉⲥⲟⲛ propter verbum loquendi ϫⲱ *dicere* antecedens 13. ⲧⲁϯⲁⲕⲟⲛⲓ̀ⲁ pro ⲧⲁⲇⲓⲁ̀" 15. *add.* ⲟⲩⲟϩ ⲡⲟⲩϭⲣⲟϩ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩ ⲙⲉⲧⲣⲁⲙⲁⲟ̀ ⲛ̀ ⲛⲓ ⲉⲑⲛⲟⲥ ⲓⲉ ⲁ ⲟⲩⲏⲣⲡ ⲉ ⲡⲟⲩ̀ⲓⲛⲓ ⲉ ϧⲟⲩⲛ i. e. *et eorum diminutio est divitiae gentium aut dimissa est eorum assumptio* [aut quae est assumptio nisi vita e mortuis?]. cf. ceterum v. 12. 16. *add.* ⲅⲁⲣ post ⲇⲉ 16. ⲥⲉⲟⲩⲁⲃ pro ⲥⲟⲩⲁⲃ 17. ϭⲁⲗ pro ϫⲁⲗ 17. ⲁⲩⲉⲛⲕⲉⲛⲧⲣⲓⲍⲓⲛ pro ⲁⲩⲉⲣⲕ." gr. *ἐνεκεντρίσθης.* 17. ⲉ ⲡⲕⲉⲛⲓ pro ⲙ̀ ⲡⲕⲉⲛⲓ 17. om. ⲑⲛⲟⲩⲛⲓ ⲛ̀ *radix τοῦ* 17. *add.* ⲛ̀ ⲛⲟⲩⲧⲉⲙ *dulcis* post ⲛ̀ ϫⲱⲓⲧ, quare ita v. intelligendus: *factus es socius pinguedinis olivae dulcis.* 18. *add.* ⲓⲉ *tum, utique* post ⲙ̀ⲙⲟⲕ. 19. *add.* ⲛⲏⲓ *mihi* post ⲭⲛⲁϫⲟⲥ ⲟⲩⲛ, quare vertendum: *dices οὖν mihi.* 20. ⲉⲕⲟ̀ϩⲓ pro ⲕⲟ̀ϩⲓ 22. ⲕⲱⲣϫⲕ, ⲱ pro ⲟ 24. ϩⲓ ϯ pro ϩⲁ ϯ. 24. ⲛⲱⲥⲟ̀ pro ⲛⲟⲥⲱ 25. om. ⲛ̀ ante ϯⲟⲩⲉϣ 25. ⲅⲁⲣ pro ⲇⲉ ⲁⲛ gr. *οὐ γάρ.* 25. vox ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ *mei fratres* post ⲁⲧⲉ̀ⲙⲓ legitur, concin. c. gr. *ἀγνοεῖν ἀδελφοί* 25. pro voce graeca ϩⲓⲛⲁ cod. ber. ϫⲉⲛ̀ habet, paullo post om. partic. ϣⲧⲉⲙ 25. ϧⲉⲛ ⲟⲩ ⲁ̀ⲡⲟⲙⲉⲣⲟⲥ pro ⲛ̀ ⲟⲩ ⲁ̀". 26. *add.* ⲟⲩⲟϩ post ⲛⲟϩⲉⲙ, et gr. *καὶ ἀποστρέψει* 27. ⲑⲁⲓ ⲇⲉ pro ⲑⲁⲓ ⲧⲉ 27. om. ⲛⲉ ante ⲉⲑⲃⲉ bis. 28. ⲙⲉⲛⲣⲏϯ pro —ⲣⲁϯ. 29. ⲁⲧⲟⲩⲉⲙ pro ⲁⲑⲟ" 29. ϩⲑⲏⲛⲟⲩ pro ϩⲑⲏⲟⲩ 30. ⲁ̀ⲣⲉⲧⲉⲛ ⲅⲁⲣ pro ⲁ̀"ⲉⲣ 31. ⲛⲁⲓ postposit. ϩⲱⲟⲩ 33. ⲛⲉ ⲙ ⲛⲉϥϩⲁⲡ pro ⲛⲉ ⲛⲉϥ." 34. ⲛⲓ ϩⲏⲧ pro ⲡϩⲏⲧ. Cap. XII. v. 1 om. ⲉϥⲟⲛϧ *vivens.* 3. om. ⲉ̀ ϭⲓ ante ⲥⲁ ⲃⲟⲗ 12. ⲟⲩ ϩⲉⲗⲡⲓⲥ *ἐλπίς* pro ϯ ϩ" *ἡ ἐλπ.*" 12. ⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲏⲛ pro —ⲙⲉⲛⲏⲛ 15. ⲉⲧ ⲣⲁϣⲓ 16. ⲉ̀ⲧⲉⲧⲉⲛⲣⲁ pro ⲉ̀ⲣⲉⲧ." 17. ⲉ̀ⲣⲉⲧⲉⲛⲫⲓ pro ⲉ̀" ϥⲓ. 19. ⲛⲉⲧⲉ ⲛϣⲓϣ pro ⲛⲉⲧⲉⲛⲙ̀ⲛϣⲓϣ 19. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ⲁⲛⲟⲕ (pro ⲁ̀ⲛⲟⲕ) 20. ⲁ̀ⲣⲉⲧⲉⲛ ϣⲁⲛ pro ⲁ̀ⲣⲉ ϣⲁⲛ 21. ⲉ̀ⲛⲉⲛⲑⲣⲉ pro ⲙ̀ⲛ." Cap. XIII. v. 2 verba ϯ ⲉⲍⲟⲩⲥⲓⲁ̀ ⲁϥϯ ⲉ̀ ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ ϩⲣⲉⲛ desunt. 3. ⲟⲩ ϩⲟϯ pro ⲉⲩ ϩ." 4. ⲇⲉ pro ⲧⲉ post ⲛⲁⲕ. 5. om. ⲉ̀ ante ϭⲛⲉ 6. *add.* ⲁⲛ ante ⲧⲉⲧⲉⲛϯ 6. om. ⲣⲉϥ ante ⲫⲱϣⲉⲛ 8. *add.* ⲙ̀ ante ⲛⲓ ⲛⲟⲙⲟⲥ 11. fin. ⲙⲙⲟϥ pro ⲛ̀ ϧⲏⲧϥ. 13. ⲛ̀ ⲥⲟⲩⲃⲏⲧ pro ⲉⲛ ⲥ". Cap. XIV. v. 2 ⲛ̀ⲭⲁⲓ pro ⲉⲛⲭ" 3. ⲉⲑ ⲟⲩⲱⲙ pro ⲉ̀ⲧⲉⲛ ϥⲟⲩⲱⲙ 3. ⲫⲏ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲉ" pro ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲉ" 4. ⲡⲉⲧ pro ⲫⲏ ⲉⲧ 6. ⲡⲉⲧ pro ⲫⲏ ⲉⲧ 6. ⲙ ⲛⲓ ⲉ̀ϩ" pro ⲉ̀ ⲛ." ⲙ ⲛⲟ̅ⲥ̅ pro ⲉ̀ ⲛⲟ̅ⲥ̅ 6. ⲫⲏ ⲉⲧ pro ⲡⲉⲑ 6. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ϥϣⲉⲡ, gr. *καὶ εὐχαριστεῖ.* 6.

Digitized by Google

verba inde ab ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ usque ad finem versus desunt. 7. *om.* ⲟⲩⲟϩ ante ⲙ̀ⲙⲟⲛ 8. ⲉ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ pro ⲙ̀ ⲡ″ 8. ⲧⲉⲛⲛⲁⲙⲟⲩ *moriemini* pro ⲉⲛⲛⲁⲙⲟⲩ *moriemur* 9. ϭ̅ⲥ̅ ⲉ̀ ⲡⲏ ⲉⲧ ⲱⲛϧ ⲛⲉⲙ ⲡⲏ ⲉⲧ ⲙⲱⲟⲩⲧ (non ⲉⲑ ⲙⲱⲟⲩⲧ ut P. Boetticher v. d. lecturam omisso praeterea ϭ̅ⲥ̅ pro ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ profert). 11. *add.* ⲟⲩⲟϩ ante ϫⲉ ⲕⲉⲗⲓ om. ⲉⲩⲉ̀ 11. om. ⲙ̀ⲙⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ 13. transp. ϫⲉ ⲟⲩⲛ 14. *add.* ϯⲉ̀ⲙⲓ ⲟⲩⲛ 14. ⲡⲉⲧ pro ⲫⲏ ⲉⲑ 15. ⲓⲥϫⲉ ⲇⲉ pro ⲓⲥϫⲉ ⲅⲁⲣ 15. ⲉ̀ⲣⲉ pro ⲁⲣⲉ 15. *add.* ⲛ̀ ϩⲏⲧ post ⲙ̀ⲕⲁϩ, paullo post ⲉⲕⲙⲟϣⲓ 15. ⲧⲁⲕⲏ (ⲏ pro ⲉ) 20. ⲥⲟⲩⲁϧ pro ⲥⲉⲟⲩⲁϧ 21. om. ⲉ̀ post ⲡⲁⲛⲉⲥ 22. *add.* ⲇⲉ post ⲛ̀ⲑⲟⲕ 22. ⲟⲩⲟⲛⲛ̀ⲧⲁⲕ pro ⲟⲩⲟⲛⲧⲁⲕ. 23. ⲙ̀ ⲡϩⲁⲡ ϫⲉ ⲉ̀ ⲛ ⲟⲩ pro ⲉ̀ ⲡϩⲁⲡ ϫⲉ ⲛ ⲟⲩ 23. om. ⲇⲉ post ϩⲱⲃ. Cap. XV. v. 1 ⲉ̀ⲧⲉⲛϥⲁⲓ pro ⲛ̀ⲧⲉⲛϥⲁⲓ 2. *add.* ⲇⲉ post ⲡⲓ ⲟⲩⲁⲓ prius. 4. om. ⲅⲁⲣ post ϩⲱⲃ 6. ⲛ̀ⲧⲉⲛϯ pro ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛϯ 7. ϣⲏⲡ pro ϣⲉⲡ 9. ⲡⲏ ⲉⲑⲛⲟⲥ pro ⲛⲓ ⲉ″. 12. ⲓ̀ⲥⲁⲏⲁⲥ pro ⲏ̀ⲥⲁⲏ̀ⲁⲥ 12. pro ⲉ̀ ⲣⲟϥ habet ⲉ̀ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ *in ejus nomen* (sperabunt gentes). 13. *add.* ⲉ post ϫⲓⲛ 16. ⲙ (pro ⲉ) ⲡⲓ ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ 16. add. ⲛ̀ⲧⲉⲥ ante ϣⲱⲡⲓ 17. ϭ̅ⲥ̅ (in) *domino* pro ⲭ̅ⲥ̅ (in) Christo 19. ϩⲱⲥⲇⲉ pro ϩⲱⲥⲧⲉ 19. ⲓⲗ̀ⲗⲩⲣⲓⲕⲟⲛ pro ⲓⲗⲗⲩⲣ″. 19. ⲙ ⲡⲓ ⲉⲩⲁⲅⲅ″. pro ⲉ ⲡ″ 20. ⲙ (pro ⲉ̀) ⲫⲙⲁ 23. alterum ⲇⲉ post ⲙⲉⲓ posit. 24. om. ⲛⲏⲓ alterum 26. ⲁ̀ⲭⲓⲁ̀ pro ⲁ̀ⲭⲁⲓⲁ̀ 26. ⲛ̀ (pro ⲉ̀) ⲛⲓ ϩⲏⲕⲓ 27. *add.* ⲟⲛ *iterum, rursus* ante ⲛ̀ⲥⲉϣⲉⲙϣⲏⲧⲟⲩ 30. ⲉ̀ⲣⲉⲧⲉⲛ pro ⲉ̀ ⲣⲱⲧⲉⲛ 30. ⲉ ⲑⲣⲉⲧⲉⲛ pro ⲉ̀ ⲑⲣⲉⲧⲉⲧⲉⲛ 31. *add.* ⲛ̀ ante ⲧⲁⲇⲓⲁ̀ⲕⲟⲛⲓⲁ̀ (script. ⲧⲁϯⲁ̀ⲕ″). 32. ⲛ̀ⲧⲁⲙ̀ⲧⲟⲛ pro ⲛ̀ⲧⲁⲉⲙⲧⲟⲛ. Cap. XVI. v. 1 ⲉⲑ ϧⲉⲛ pro ⲉⲧ″. 1. ⲕⲉⲛⲭⲣⲉⲓⲥ pro ⲕⲉⲛⲭⲣⲉⲉⲥ gr. *ἐν Κεγχρεαῖς*. 4. ⲙ ⲡⲣⲓⲥⲕⲁⲗⲗⲁ pro ⲉ̀ ⲡⲣⲓⲥⲕⲩⲗⲗⲁ gr. vulg. *Πρίσκαν*, edit. Elzeviriana anni 1624 *Πρίσκιλλαν* 5. ⲡⲓ ⲁ̀ⲅⲁⲡⲏⲧⲟⲥ *amatum* pro ⲉ̀ ⲡⲁⲁⲅ″ *meum* amat. 5. ⲛ̀ⲧⲉ ϯ ⲁⲥⲓⲁ pro ⲛ̀ ϯ″. 7. ⲛ̀ⲧⲉ pro ⲉ̀ⲧⲉ 7. ⲥⲟⲩⲓⲛ pro ⲥⲟⲩⲏⲛ. 9. ⲥⲧⲁⲭⲓⲥ pro ⲥⲧⲁⲭⲏⲥ gr. *Στάχυν*. 10. ⲡⲉⲗⲗⲏⲥ pro ⲁ̀ⲡ″. 11. ⲁ̀ⲛⲏⲣⲕⲏⲥⲟⲥ pro ⲛⲁ ⲛⲁⲣⲕⲩⲥⲟⲥ 14. ⲁ̀ⲥⲩⲛⲕⲣⲓⲧⲟⲥ pro ⲁ̀ⲥⲩⲅⲕ″. 17. ⲉⲛ ⲡⲏ ⲉⲧ pro ⲉ̀ ⲡⲏ ⲉⲧ 17. ⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲱⲛ (pro —ⲟⲛ) 17. ⲉ̀ ⲧⲉⲧⲉⲛⲧ″ pro ⲉⲧ ⲁ̀ⲣⲉⲧⲉⲛ. 18. ⲛ̀ⲧⲉ pro ⲛ̀ post ϩⲏⲧ 19. ϧⲉⲛ ⲡⲓ ⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ pro ⲉ̀ ⲡ″. 20. ⲥⲁⲇⲁⲛⲁⲥ pro ⲥⲁⲧ″. 24. ⲕⲟⲩⲃⲁⲣⲧⲟⲥ pro ⲕⲟⲩⲁⲣⲧⲟⲥ gr. *Κούαρτος, Quartus.* 26. ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ pro ⲁⲩⲟⲩ″ paullo post ⲁⲩ (pro ⲉⲩ) ⲥⲱⲧⲉⲙ 26. ⲛⲓ ⲉ̀ⲛⲉϩ *saecula* pro ⲡⲓ ⲉ̀ⲛⲉϩ *saeculum.*

In fine hujus epistolae Sancti Pauli verba sequentia rubro colore picta leguntur: ⲡⲣⲟⲥ ⲣⲱⲙⲉⲟⲥ ⲁⲩⲥϧⲏⲧⲥ ϧⲉⲛ ⲕⲟⲣⲓⲛⲑⲟⲥ ⲁϥⲟⲩⲟⲣⲡⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲛ ⲫⲟⲓⲃⲏ ϯ ⲇⲓⲁ̀ⲕⲱⲛ ⲥⲧⲩⲭ. ⲁ̄ ⲗ̀ⲕ ⲕ̄ⲃ̄ i. e. Epistola ad Romanos scripta Corinthi misit eam per nostram Phoeben ministram. Versuum 1000, capitum 22.

Ich füge schliesslich noch hinzu dass die Abtheilung der Briefe in Verse und Kapitel eine andere ist, als die gewöhnliche unseres neuen Testamentes.

Digitized by Google

Um nur die Verschiedenheit der Kapitel zu beweisen, füge ich folgende Eintheilung des obigen Berliner Codex an:

ⲕⲉⲫ. ⲁ̅ = Kap. I, v. 1—?
ⲕⲉⲫ. ⲃ̅ = „ I, v. ?—32.
ⲕⲉⲫ. ⲅ̅ = „ II, v. 1—11.
ⲕⲉⲫ. ⲇ̅ = „ II, v. 12—29.
ⲕⲉⲫ. ⲉ̅ = „ III, v. 1—31.
ⲕⲉⲫ. ⲋ̅ = „ IV, v. 1—26.
ⲕⲉⲫ. ⲍ̅ = „ V, v. 1—19.
ⲕⲉⲫ. ⲏ̅ = „ V, v. 20—Kap. VI, v. 11.
ⲕⲉⲫ. ⲑ̅ = „ VI, v. 12—23.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ = „ VII, v. 1—Kap. VIII, v. 11.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲁ̅ = „ VIII, v. 12—27.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲃ̅ = „ VIII, v. 28—Kap. IX, v. 5.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲅ̅ = „ IX, v. 6—Kap. XI, v. 12.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲇ̅ = „ XI, v. 13—24.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲉ̅ = „ XI, v. 25—36.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲋ̅ = „ XII, v. 1—21.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲍ̅ = „ XIII.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲏ̅ = „ XIV.
ⲕⲉⲫ. ⲓ̅ⲑ̅ = „ XV, v. 1—24.
ⲕⲉⲫ. ⲕ̅ = „ XV, v. 25—29.
ⲕⲉⲫ. ⲕ̅ⲁ̅ = „ XV, v. 30—Kap. XVI, v. 16.
ⲕⲉⲫ. ⲕ̅ⲃ̅ = „ XVI, v. 17—27.

H. Brugsch.

Description de l'Afrique. Par un Géographe arabe anonyme du 6ème siècle de l'Hégire. Texte arabe publié pour la première fois par M. ***Alfred de Kremer.*** *Vienne.* De l'imprimerie I. R. de Cour et d'État. 1852. ٨٢ u. III SS.

Der vielleicht zu einseitig ausgesprochene Zweck des Buches ist der, Anfängern im Arabischen einen leichten und belehrenden Text vorzulegen, bezüglich den betreffenden Zöglingen der K. K. polytechnischen Schule als Lesebuch zu dienen. So sehr Ref. das Gefühl des bisherigen Mangels eines für Anfänger recht geeigneten Textes theilt, so wenig kann er glauben, dass durch diese Publication dem abgeholfen sei. Ein nach einer einzigen Handschrift gegebener Text voller Lücken und Fragezeichen und Fehler, dessen Diction „die Mitte hält zwischen der classischen Reinheit des Styls der ersten Jahrhunderte nach der Flucht, und der schwülstigen Sprache der neueren Werke" taugt nicht für Anfänger, denn sie erhalten durch den Eindruck, den eine fragmentarische Epitome machen muss, einen üblen Vorbegriff von

Digitized by Google

der Höhe der Litteratur, in die sie eingeführt werden sollen, und erlernen daraus weder das alte gute Arabisch noch auch das moderne.

Nichts desto weniger begrüssen wir das Herausgegebene als eine willkommene Bereicherung arabischer Textvorräthe, obgleich auch da die Gegenwart, anstatt der unablässigen Zutageförderung einseitig veranstalteter Auszüge, ein Rückgreifen nach den alten grossen Gewährsmännern mehr und mehr gebietet. Wir heissen es willkommen deshalb, weil es gerade auf afrikanischem Gebiete, den einzigen Ibn Khaldûn ausgenommen, noch sehr an Texten fehlt, und wir uns meist mit Uebersetzungen behelfen müssen.

Der gegebene Text nun, unter dem Titel كتاب الاستبصار فى عجائب الابصار, lehnt sich im Einzelnen meist an die Beschreibung von Afrika an, welche Quatremère (Notices et Extr. Vol. XII) übersetzt hat und für Abu-'Obaid al Bakri's كتاب الممالك والمسالك hält. Unser Anonymus citirt S. ١٤ selbst den (sic) ابو عُبَيْد الله البكرى فى كتاب المسالك والممالك; bei Quatrem. (p. 497) erscheint die citirte Stelle indess sehr verkürzt. In der Anordnung des Ganzen folgt der Vf. nichts weniger als den مسالك des al Bakri. Er hat vielmehr eigener Angabe zufolge auch andre Werke benutzt und citirt u. a. den ابن رقيق (S. ٣); dann und wann führt ein اخبرنى selbstgesammelte Nachrichten ein. — Die Angaben, die in dem Werke neu sind, gedenkt Hr. v. Kr. in einer besondern Dissertation zu behandeln. Ohne dem vorgreifen zu wollen, was Hr. v. Kr. darin bieten wird, erlaubt sich Ref. auf Mscr. 581 der Pariser Bibliothek aufmerksam zu machen, welches von Fol. 123 an eine kurze Beschreibung Afrikas mit ausgesprochener Benutzung des 'Obaid al Bakri enthält. Sollte dieses Werk mit unserm etwa identisch sein, was nach Quatremère's (a. a. O. p. 659) eben wiederholter Andeutung wohl möglich ist, so würde sich Hr. v. Kr. vielleicht doppelt bewogen fühlen, gelegentlich eine kritische Nachlese zu seinem Texte zu geben, welcher deren recht sehr bedarf.

Beispielsweise heben wir aus dem Bereich der geogr. Rechtschreibung heraus, dass statt (S. ٣٠) اجدانية richtiger zu lesen ist اجدابية; in den Marâṣid steht ausdrücklich وبعد الالف باء موحدة, und so schreibt ausser Qu.'s al Bakri auch Ibn Haukal (Journ. Asiat. 1842. Févr. p. 162). — Kr.'s جيْجَل (S. ١٨) wird dem bessern جيجل schon um deswillen weichen müssen, weil es das alte Igilgili ist; Ibn Haukal, Edrisi, Leo Africanus entscheiden für ein zweites ج. — So ist auch باغانة (S. ٥٠) falsch statt des باغاية der Marâṣid und des Ibn Haukal (باغاى vgl. Slane in J. As. a. a. O. p. 216.) u. aa. Ein blosser Abdruck der handschriftlichen Lesart genügte in solchen Fällen in keiner Weise, zumal der Herausg. das commercielle Interesse Oesterreichs mit im Auge gehabt zu haben versichert.

Die gefällige Ausstattung des Werkchens verdanken wir der K. K. Hof- und Staatsdruckerei, deren erster grösserer *arabischer* Druck der vorliegende ist. Blau.

Digitized by Google

Det Norske Sprogs väsentligste Ordforraad, sammenlignet med Sanskrit og andre Sprog af samme Ät. Bidrag til en norsk etymologisk Ordbog af Chr. Andr. Holmboe, Professor i de orientalske Sprog ved det kgl. norske Universitet, etc. etc. Udgivet ved Understöttelse af det kgl. norske Videnskabsselskab. Wien. Trykt i det keiserlig-kongelige Hof- og Stats-Trykkerie. I Commission hos E. Kummer i Leipzig. 1852. XX u. 496 SS. 4.

Den Ursprung der Nordischen Sprachen zu erforschen und ihre Beziehungen zu verwandten Gliedern zu bestimmen, hat die Gelehrten Skandinaviens vielfach beschäftigt. Rask's geniale Arbeit (Om Oprindelsen af det nordiske eller islandske Sprog, 1814.) vermochte den Gegenstand nicht bis zur letzten Quelle zu verfolgen, da damals die gründliche Kenntniss der hierbei so wichtigen alt-indischen Sprachen noch fehlte, während Grimm in weiser Beschränkung das Nordische nur in seinem Verhältnisse zum deutschen Sprachstamme betrachtete und nur gelegentlich einzelne Blicke auf die entfernteren Glieder der grossen indo-germanischen Sprachfamilie warf. Die Arbeiten von Bopp, Pott und andern Forschern haben das Nordische speciell wenig berücksichtigt, und tiefer eindringende umfassende Behandlung nach dieser Seite hin war nur von skandinavischen Gelehrten zu erwarten. Den ersten Versuch lieferte Westergaard (On the connexion between Sanskrit and Icelandic, in den Mémoires de la société des antiquaires du Nord. 1843. p. 41 ff.). Der gelehrte Herausgeber des vorliegenden Werkes hat sich der Aufgabe, den Ursprung seiner Muttersprache zu ergründen, mit besondrer Vorliebe unterzogen, und nachdem er einige kleinere Abhandlungen schon früher hatte drucken lassen, welche einzelne Theile der comparativen Grammatik mit besondrer Beziehung auf das Nordische behandelten (Sanskrit og Oldnorsk; 1846. Det oldnorske Verbum, 1848. Om Pronomen relativum og nogle relative Conjunctioner, 1850.), giebt er hier das Gesammtresultat seiner lexicalischen Forschungen in diesem Gebiete, da auch die Grammatik in gleicher ausführlicher Weise zu behandeln ihm die Zeit mangelte. Die umfassende Sprachkenntniss und der bienenartige Fleiss des Verfassers, gepaart mit einer seltenen Bescheidenheit bei so vielem Wissen, erregen das beste Vertrauen zu den Forschungen des Herrn Holmboe. Manches werden fortgesetzte Studien berichtigen, Anderes möchte wohl schon jetzt mit gerechtem Zweifel aufgenommen werden, aber eine treffliche Grundlage für ein etymologisches Wörterbuch der Nordischen Sprache ist durch den gelehrten Verfasser gelegt worden.

Das Werk zerfällt in 3 Theile. Der erste (p. 1—73) behandelt sehr genau die Schrift- und Lautlehre. Der zweite und eigentliche Haupttheil ist das Nordische Glossar (p. 74—394). Die Basis dieses Isländischen Wörterbuches, wie man es ebenso richtig nennen könnte, ist das bekannte Werk von Björn Haldorsen, durch Benutzung der später erschienenen Specialglossare und andre von gelehrten Freunden Hrn. H. mitgetheilte Zusätze bereichert. Die Anordnung der Wörter ist alphabetisch, nicht etymologisch nach den Wurzeln, was wir nur billigen können, da in vielen Fällen die nordischen Wurzeln noch nicht sicher ermittelt sind, und der praktische Gebrauch des Werkes dadurch unendlich gewonnen hat. Zu dem isländischen Worte ist die Bedeutung in dänischer Sprache hinzugefügt, und daran schliessen sich die

Digitized by Google

Zusammenstellungen aus dem Sanskrit und den übrigen verwandten Sprachen an. Ein Register (p. 395—493) bildet den dritten und letzten Theil, in welchem die Wörter aus den verschiedenen verglichenen Sprachen, es sind deren 40, in alphabetischer Ordnung zusammengestellt sind mit Hinweisung auf das isländische Wort, wo man weitere Belehrung finden kann. — Das Buch ist sehr sauber in der K. K. Hofbuchdruckerei in Wien gedruckt, und der Verf. rühmt besonders Herrn Auer's, des intelligenten Directors jener grossen typographischen Anstalt, Gefälligkeit, Sorgsamkeit und Umsicht in der Herstellung des durch die vielen verschiedenen Lettern für den Typographen sehr schwierigen Werkes. Brockhaus.

Numismatique et inscriptions Cypriotes par H. de Luynes. Paris 1852. 55 SS. gr. 4. mit 12 Tafeln Abbildungen.

Es sind noch nicht zwanzig Jahre her, dass *Borrell* in Smyrna eine gute Anzahl Münzen, die man gewöhnlich Kyrene zugewiesen hatte, für kyprisch erkannte [1]). Es waren dies Münzen mit griechischen Legenden, die dem Evagoras und andern kyprischen Königen angehörten. Auf einer derselben, einer Goldmünze des Menelaus, der von seinem Bruder Ptolemaeus Soter als Gouverneur der Insel bestellt war, findet sich ausser der griechischen Legende MEN auch das Zeichen ‡. Nun kommen in vielen griechischen Münzsammlungen unter der Rubrik „Incerti" Silbermünzen vor von alterthümlicher Arbeit mit einem liegenden Widder auf dem Avers nebst einem Widderkopf auf dem Revers, oder einem Ziegenbock nebst sitzendem Herkules u. a. Emblemen, welche meistens eine Legende in bisher noch nicht gelesener Schrift haben, die oft mit eben jenem Zeichen anfängt, welches auf der erwähnten Menelaus-Münze steht. Dies brachte den Herzog *de Luynes* zuerst auf den Gedanken, dass auch die Silbermünzen der gedachten Art nach Kypern gehören möchten, und seitdem hat derselbe ganze Reihen solcher Münzen in Originalen oder Abdrücken gesammelt, als deren Fundort sich gewöhnlich Kypern ergab. *Pellerin* hatte einige dorther bekommen, andere brachte Prof. *Ross* mit. Der Letztere hatte auf Kypern auch eine Inschrift in solchen Charakteren copirt, dieselbe, die schon *Hammer* in seinen topograph. Ansichten mitgetheilt hatte. Von einer zweiten Inschrift erhielt Ross von Pierides in Larneca eine Copie. Dazu kamen noch einige andere Monumente [2]), besonders eine bronzene Tafel mit einer langen Inschrift, welche beide Flächen der Tafel bedeckt. Und so ist es dem berühmten Münzkenner gelungen, in vorliegender Monographie ein ebenso neues als verhältnissmässig schon reichhaltiges Material für eine uns ganz neue Gruppe von alten Schriftmonumenten zusammenzubringen, deren volles Verständniss, wenn es erreicht seyn wird, eine unsrem Blick bisher ganz verhüllte Culturperiode der für Vermit-

---

1) *Borrell*, notice sur quelques médailles grecs des rois de Chypre. Paris 1836. 4.

2) Es gehören dahin auch die Legenden in Gesenius Monumm. phoenic. Taf. 37, *u*, und Taf. 44, No. XXVI, N, O u. P.

Digitized by Google

telung des geistigen und commerciellen Verkehrs zwischen Morgen- und Abendland im Alterthum so wichtigen Insel aufdecken wird. Denn dass in der kyprischen Bildung das hellenische Wesen trotz der Anknüpfung an homerische Namen im Ganzen nur ein nachgebornes jüngeres Element ausmacht, diesen Eindruck gewinnt ein Unbefangener selbst aus solchen Darstellungen, die sich, wie z. B. Engel's „Kypros“, alle Mühe geben, um das Gegentheil zu erweisen. Die Colonisation durch Teukros wird überragt durch die einheimischen Kinyraden und Tamiraden. Keineswegs reichen nun die hier verzeichneten Denkmäler sämmtlich über die griechische Periode hinauf, im Gegentheil bei mehrern von den Münzen ist im Gepräge griechischer Einfluss sichtbar, und einige darunter haben ja Legenden in doppelter Schrift, griechischer und einheimischer, um sie kurz so zu bezeichnen. Aber die griechischen Aufschriften datiren erst von der Periode der persischen Herrschaft an und erscheinen als accessorische, wogegen die Münzen von mehr alterthümlicher Arbeit nur einheimische Schrift tragen und auf den zweisprachigen letztere offenbar die Hauptstelle einnimmt. Genug diese Schrift weiset auf eine einheimische Bildungsperiode der Insel zurück, welche v o r der griechischen liegt, soweit wir diese aus dortigen Schriftmonumenten kennen, d. h. jedenfalls vor der Zeit der persischen Herrschaft. Wenn wir dafür einen Zusammenhang mit andern benachbarten Culturvölkern suchen, so denkt der Vf. u. a. an Lykien, sofern er mehrere Schriftzeichen als mit lykischen zusammentreffend bezeichnet. Allein dies glauben wir ganz abweisen zu müssen, da die betr. lykischen Buchstaben wohl die gleiche oder ähnliche Gestalt, aber, soweit jetzt zu sehen ist, theilweise verschiedene Bedeutung haben. Eine von Beaufort in Karien gefundene Inschrift (bei Rob. Walpole, Travels in various countries of the East. Lond. 1820. 4. p. 530) zeigt ein Alphabet, das eher dem lykischen als unsrem kyprischen ähnlich ist. Einige unsrer Münzlegenden mischen phönikische Charaktere ein, aber das ist eben nur eine locale Beimischung, die sich aus der Verbindung mit den an der Küste sitzenden phönikischen Colonien leicht erklärt, während in den rein kyprischen Monumenten wie z. B. in der langen Inschrift der Bronze-Tafel nichts von diesen phönikischen Zeichen vorkommt. Ein oder das andere Zeichen findet sich im etruskischen Alphabet wieder, namentlich das obige ‡ und zwar hier wie dort als *s*, was vom Vf. nicht bemerkt wird. Dagegen macht derselbe auf die Uebereinstimmung mehrerer Zeichen mit ägyptischen, besonders hieratischen, Charakteren aufmerksam, und deren sind so viele, dass hier schwerlich nur der Zufall waltet. Sollen wir zur Erklärung dieses Umstandes die Eroberung der Insel durch Amasis (Herodot. I, 182) und die mit der ägyptischen Herrschaft in Verbindung stehende Colonisirung durch Aethiopier (Herodot VII, 90) uns genügen lassen? Oder rührt das Stück Cultur, das sich unsrem Blicke hier erschliesst, von älteren Einwanderungen, von verschlagenen Hyksos her? Vielleicht dass wir uns hierüber genauere Rechenschaft werden geben können, wenn erst die Entzifferung dieser Denkmäler gelungen ist. Der Vf. hat auch hierin einen anerkennenswerthen Anfang gemacht, obwohl kaum etwas mehr als die Lesung der Namen Salamis und Amathus (oder vielmehr Hamath, חמת) gesichert ist. Es wird Sache der

Digitized by Google

Sprachkundigen sein, die Entzifferung weiter zu fördern, wozu namentlich die grosse und vollständig erhaltene Inschrift der Bronze-Tafel manchen Haltpunkt gewährt, zumal Worttrennung und Interpunktion vorhanden sind und die Richtung der Schrift von der Rechten zur Linken feststeht. E. Rödiger.

Bulletin of the American Geographical and Statistical Society. Incorporated May 22, 1852. *Vol. I. For the Year* 1852. *New York: published for the society by G. P. Putnam.* 1852. mit einer Karte von Paraguay. (80 Seiten 8.)

Die Gesellschaft, deren erstes Bulletin uns vorliegt, entstand im Jahre 1850 durch die Vereinigung einiger Freunde der Wissenschaft, die am 9. Oct. 1851 ihre erste öffentliche Zusammenkunft hielten. Am 22. Mai 1852 wurde die Gesellschaft förmlich constituirt. Das erste Heft ihres Bulletin giebt uns zuerst eine kurze Geschichte der Entstehung und die Statuten der Gesellschaft, an welche sich die Berichte über die vier ersten Sitzungen und die in denselben gehaltenen Vorträge anschlossen. In der ersten Sitzung, den 13. Januar 1852, las Herr *E. A. Hopkins*, Consul der V.-St. in Paraguay eine Abhandlung über die Geographie, Geschichte, Producte und Handel von Paraguay, welche vollständig mitgetheilt wird. In der 2. Sitzung wurden mehrere Karten und Pläne vorgelegt, und hierauf ein Brief des englischen Missionärs *Dav. Livingston*, vom 8. Oct. 1851 von den Ufern des Zonga, vorgelesen, der einen Bericht über dessen Entdeckungen in Südafrika, das Leben und den Charakter, Religion, Handel, Sprache der Bevölkerung und der Natur des Landes u. s. w in der Gegend des Zonga enthält. In der 3. Sitzung theilte Herr *Bloodgood* eine Skizze des Handels der östlichen Häfen des schwarzen Meeres mit, von Herrn *J. Danesi* Esq., Consul der V.-St. in Constantinopel. Hierauf ein im Auftrage der Gesellschaft verfasstes Memorial an den Sekretär des Seewesens, in welchem die Vortheile auseinander gesetzt werden, welche dem Handel der V.-Staaten aus dem Verkehr mit den am La Platastrome gelegenen Ländern erwachsen können, und die Verwaltung des Seewesens aufgefordert wird, zur Untersuchung dieser Gegenden ein Dampfboot den La Plata aufwärts zu senden. Den Beschluss dieser Sitzung bilden einige Mittheilungen über Neu-Granada, aus einem Sendschreiben des General *Mosquera*, vom Jahr 1849, damals Präsident von Neugranada, der in der 4. Sitzung eine Beschreibung von Neugranada mittheilte, die aber in dem Bulletin nicht abgedruckt ist. Dem Ende des vorliegenden 1. Heftes folgt noch ein Abdruck eines Stückes aus dem „Manual of scientific enquiry“, überschrieben „Method of Geographical observations“, von W. J. Hamilton Esq., Präsidenten der k. geogr. Gesellsch. zu London, und zuletzt eine statistische Tabelle des Ackerbaues der Vereinigten Staaten, von Dr. *R. S. Fischer.* N. Y.

Zenker.

Digitized by Google

Revue archéologique. VIIIe année. Paris 1851 – 52. 8.

Dieser Jahrgang enthält folgende Aufsätze aus dem orientalischen Studienkreise: Zuerst S. 37—60: Mémoire sur la statuette naophore du musée Grégorien, au Vatican, par *Emman. de Rougé*, eine vor der Akademie gelesene Abhandlung, worin die hieroglyphischen Inschriften erläutert werden, womit diese Statuette bedeckt ist, zusammen 11 Sätze in 47 Zeilen. Sie sind historisch wichtig, sofern sie feststellen helfen, dass Kambyses in der ersten Zeit nach seiner Eroberung in Aegypten ein mildes Regiment übte und dem Religionswesen des Landes Raum gab, und dass seine Härte und seine Zerstörungen erst nach dem unglücklichen Feldzuge in Aethiopien eintraten. Der Verfasser dieser Inschriften war ein von Kambyses begünstigter Priester bei dem Tempel der Neith zu Sais, der ihn (vermuthlich als Leibarzt) nach Asien begleitete, von wo aus er später von Darius mit wichtigen Aufträgen nach Aegypten geschickt wurde. Auch für Erörterung religiöser Vorstellungen der Aegypter weiss Hr. *de R.* diese Inschriften nutzbar zu machen; er handelt namentlich S. 53 ff. über Ra den Sonnengott, „der sich im Schoosse seiner Mutter Neith selbst zeugt". — Ein Wort des Hrn. *Lavoix* gegen *Longpérier's* Annahme von Indictionen auf arabisch-lateinischen Münzen S. 61—64 hat eine schlagende Antwort des Letztern hervorgerufen S. 135—141. Vgl. Zeitschr. Bd. V. S. 525. — *Victor Langlois*, sur une contremarque en caractères arméniens frappée sur une monnaie de Dicran IV, et sur une pièce inédite d'Ochin S. 225—232. Jene Contremarque besteht in dem armenischen Worte *bari* bonus (wie auf manchen Münzen *καλόν*, طيب oder وافٍ), zu einer Zeit aufgedrückt, wo man aus Geldmangel der alten Münze wieder Cours geben wollte. — Numismatique de la Géorgie au moyen age, von demselben, in drei Artikeln S. 525—542, 605—615 und 653—669. Dies ist wohl die erste vollständigere Uebersicht der georgischen Münzen aus der Zeit, wo die einheimischen Fürsten selbst dergleichen prägen liessen, die vom 6 bis zum 14. Jahrh., da früher von Adler, Tychsen, Frähn, Dorn, Brosset u. A. nur einzelne besprochen, in dem Prachtwerke des Prinzen *Baratalieff* (St. Petersb. 1844. 4.) aber nur die eigne Sammlung des Vf.'s beschrieben wurde. — Herr *Löwenstern* giebt in einem Schreiben „sur l'écriture assyrienne" S. 555 ff. zu verstehen, dass er den Entzifferungsversuchen Rawlinson's u. A. fortwährend seine Aufmerksamkeit schenkt und mit eignen umfassenden Vorarbeiten auf diesem Felde noch immer beschäftigt ist. Als Probe derselben legt er seine Entzifferung des Namens *Chyniladan* vor. — *L. Renier*, note sur quelques noms puniques, S. 702 ff. In einer lateinischen Inschrift hat sich der punische Name *Namphamo* gefunden, den schon Augustinus (epist. 17) erklärte „boni pedis homo, i. e. cuius adventus afferat aliquid felicitatis", so dass nun auch die Lesart Namphamo bei Augustinus gegen Namphanio völlig gesichert wird. Ein andrer Name in drei andern Inschrr. *Namgedde* ist hiernach wohl aus נעם und גַּד (fortuna) zusammengesetzt. — Noch erwähnen wir schliesslich *Maury's* études sur les

documents mythologiques, contenus dans les Philosophumena d'Origène, S. 233 ff. 364 ff. 635 ff., und die ausführlichen Kritiken über Lesueur's ägyptische Chronologie von *Maury* (nicht wenig Tadel) und über *de Rougé's* inscription du tombeau d'Ahmes von demselben. E. R.

Codices orientales bibliothecae regiae Hafniensis jussu et auspiciis regiis enumerati et descripti. Pars altera, codices hebraicos et arabicos continens. Hafniae, 1851. XI u. 188 SS. 4.

Dem ersten Theile, die indischen Handschriften enthaltend (Ztschr. Bd. III, S. 128), würde dieser zweite schneller gefolgt seyn, wenn nicht die bekannten traurigen Verhältnisse (Ztschr. Bd. IV, S. 453) den Druck unterbrochen hätten, nachdem bereits die ersten 17 Bogen mit des sel. *Hohlenberg* Beschreibung der hebräischen, und *Olshausen's*, von *Rasmussen* und *Johannsen* vorbereiteter Beschreibung der meisten arabischen Handschriften abgezogen waren. Die Vollendung und Herausgabe des Ganzen übernahm im Auftrage des damaligen Ministers Madvig Dr. *A. F. Mehren*, Lector der semitischen Sprachen an der Universität in Kopenhagen; von demselben werden wir den letzten, dritten Theil über die persischen, türkischen und übrigen morgenländischen Handschriften erhalten. Die Vorrede verbreitet sich über die Herkunft der Codd., denen auch die bekannten Reiske'schen Abschriften und einige von Köhler, Lemming u. A. eingereiht sind, die ältern Beiträge zu deren Beschreibung, und die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Buchs. Der Katalog selbst ist durch ein Inhaltsverzeichniss eingeleitet; ihm angeschlossen sind Berichtigungen und Zusätze, und drei alphabetische Blattweiser über die erwähnten Schriftsteller, Schriftwerke, und nomina gentilia et geographica. Unter den 46 hebräischen Handschriften ist nichts, was überhaupt oder jetzt noch von grosser Bedeutung wäre; die arabischen aber, 306 Numern, in 29 Classen getheilt, enthalten eine ansehnliche Menge werthvoller Schriften, besonders eine stattliche Reihe von Geschichtswerken und Gedichtsammlungen, denen wir eine noch weit stärkere Benutzung und Ausbeutung wünschen, als ihnen bis jetzt zu Theil geworden ist. Die Beschreibung anlangend, so entspricht sie durch verständige Angemessenheit, kritische Genauigkeit und literarhistorische Vollständigkeit ganz den Erwartungen, zu denen obige Namenzusammenstellung berechtigt.

Fleischer.

Digitized by Google

Protokollarischer Bericht über die in Göttingen vom 29. Sept. bis 2. Oct. 1852 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Göttingen den 29. Sept. 1852.

Die Eröffnungsrede der allgemeinen Versammlung der Philologen, Schulmänner und Orientalisten hielt Hr. Prof. Dr. Hermann in der Aula der Universität, nach deren Anhörung die anwesenden Orientalisten sich um 10½ Uhr in das für ihre Sitzungen bestimmte Local, das Sitzungszimmer der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, begaben. Der Präsident, Prof. Dr. v. Ewald, eröffnete die Versammlung mit der oben S. 1 ff. gedruckten Rede, worauf zur Wahl des Büreau's geschritten wurde. Auf den Vorschlag des Präsidenten wurden Prof. Dr. Bertheau zum Vice-Präsidenten, Prof. Dr. Wüstenfeld und Cand. Blau zu Schriftführern durch Acclamation bestimmt. Prof. Flügel überreichte ein Schreiben der Mechitaristen-Congregation in Wien, worin dieselbe gegen den Austausch unserer Zeitschrift die Ueberreichung einer Anzahl ihrer Publicationen und fortwährende Mittheilung ihrer Zeitschrift anbietet. Dieses Erbieten wurde mit anerkennendem Danke angenommen und das Secretariat mit der Beantwortung [1]) beauftragt. Es folgte die Ankündigung von wissenschaftlichen Vorträgen für die nächsten Sitzungen, so wie von Anträgen, die zur Discussion kommen sollten. In die Commission zur Prüfung der Rechnungen und der darauf bezüglichen Monita wurden der Präsident, der Vicepräsident und Dr. Olshausen gewählt. Hierauf wurden die Geschäftsberichte erstattet: zuerst der des Secretariats von Dr. Arnold, eine Zusammenstellung der in den „Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G." gemachten Mittheilungen enthaltend; dann der Redactionsbericht des Prof. Dr. Anger (Beil. III.) und der Bibliotheksbericht, welcher für den abwesenden Bibliothekar Prof. Rödiger durch Cand. Blau erstattet wurde (Beil. IV.). Mit Feststellung der Tagesordnung für den nächsten Tag wurde 12¼ Uhr die erste Sitzung geschlossen.

Zweite Sitzung.

Göttingen den 30. Sept. 1852.

Die Versammlung wurde um 9¼ Uhr eröffnet, das Protokoll der vorigen Sitzung verlesen und genehmigt. Bevor zur Tagesordnung übergegangen wurde, machte der Präsident den Vorschlag, dem Herrn Schulrath Dr. G. Fr. Grotefend, welcher in diesem Monate vor 50 Jahren die ersten Versuche seiner

---

1) Dieselbe ist durch Prof. Flügel der Mechitaristen-Congregation zugesendet.

Digitized by Google

Entzifferung der Persepolitanischen Keilschrift der Göttinger Königl. Gesellschaft der Wissenschaften vorgelegt hatte, durch eine Adresse zu begrüssen. Dieser Vorschlag wurde mit allgemeiner Zustimmung aufgenommen und sogleich über die Abfassung und die Art und Weise der Ueberreichung der Adresse berathen. Das Resultat war, dass dieselbe nach dem vom Präsidenten gemachten und in der Versammlung berathenen Entwurfe gedruckt, in der morgenden Sitzung dem Jubilar vom Präsidenten im Namen der D. M. G. feierlich überreicht und in einer hinreichenden Anzahl von Exemplaren der allgemeinen Versammlung mitgetheilt werden sollte. Nach der Tagesordnung folgten die Vorträge des Präsidenten: „Ueber die Entzifferung der Neukarthagischen Inschriften" (s. oben S. 92 f.), des Prof. Wüstenfeld: „Ueber Hâschim und 'Abd-el-Muṭṭalib, die Vorfahren Muḥammad's und über den Ursprung des Familienhasses zwischen den 'Abbasiden und Omajjaden" (s. oben S. 28 ff.) und des Prof. Stähelin: „Beiträge zu den Untersuchungen über die Chronik, Esra und Nehemia". Mit Vorlesung der auf die morgende Tagesordnung gesetzten Anträge von Arnold, Blau, Weber und eines Gesuches des Cassirers wurde die Sitzung um 11¾ Uhr geschlossen.

Dritte Sitzung.

Göttingen den 1. October 1852.

Die Sitzung wurde um 9¼ Uhr mit Verlesung des vorigen Protokolls eröffnet. Der Tagesordnung gemäss wurde zuerst der in der vorjährigen Versammlung angekündigte Antrag des Dr. Arnold, die Abänderung des Zusatzes der Berliner Generalvers. zu §. 5. der Statuten betreffend (s. Zeitschr. Bd. VI. S. 140.) zur Discussion gebracht und nach einer Debatte, an welcher sich ausser dem Antragsteller die Herren Olshausen, Schleiermacher, Anger, Fleischer und der Vicepräsident betheiligten, in der von letzterem vorgeschlagenen Fassung angenommen, so dass der zweite Zusatz zu §. 5. der Statuten nunmehr wie folgt lautet:

„Beschlüsse, welche statutarische Bestimmungen ändern, können nur in regelmässig zusammenberufener allgemeiner Versammlung gefasst werden, nachdem die Aenderung in der vorhergehenden regelmässigen allgem. Versammlung beantragt war oder der Antrag auf Veränderung in dem zuletzt vor dem 1. Aug. (s. jedoch unten 4. Sitzung) versandten Hefte der Zeitschrift bekannt gemacht ist. Ist der Antrag auf Veränderung in letzterer Weise bekannt gemacht, so muss die Versammlung sich über die Vorfrage entscheiden, ob Berathung des Antrags und Beschlussfassung gleich vorgenommen oder der regelmässigen Versammlung des folgenden Jahres vorbehalten bleiben soll."

Die nun eröffnete Debatte über den Antrag von Blau wurde durch die Ankunft des Schulrath Grotefend unterbrochen, welchem der Präsident unter feierlicher Ansprache die gestern beschlossene Adresse (s. Beil. II.) überreichte, worauf der Gefeierte herzliche Worte des Dankes erwiderte. Es wurde sodann die angefangene Debatte fortgesetzt. Hr. Blau hatte beantragt:

„Die Versammlung wolle einen Wunsch nach Erweiterung der Zeitschrift der D. M. G. dahin zu erkennen geben, dass der bisher für die Gesellschaftsnachrichten und Bibliotheksverzeichnisse benutzte Raum dem wissenschaftlichen

Theile der Zeitschrift zu Gute komme, jene Nachrichten und Verzeichnisse aber als besondere Beigaben der Zeitschrift den Mitgliedern zugestellt werden."

Die Versammlung beschloss nach längerer Debatte, diess dem Vorstande dringend zur Erwägung zu empfehlen. Hierauf kam der von Dr. Weber in der Erlanger Versammlung angekündigte Antrag (s. Ztschr. Bd. VI. S. 141.) zur Discussion. Prof. Fleischer bevorwortete aus einer schriftlichen Mittheilung des Dr. Weber, dass derselbe seinen Antrag in der zu Erlangen gegebenen Fassung fallen lasse und nur den eine Entschädigung der Geschäftsführer betreffenden Punkt festhalte. Der Antrag selbst in seiner modificirten Fassung lautet so:

„Als eine Vergütung für die aufzuwendende Zeit und Mühe erhält der geschäftsführende engere Vorstand jährlich aus der Gesellschaftscasse 200 Rthl., deren Vertheilung dem jedesmaligen Uebereinkommen seiner Mitglieder überlassen bleibt."

Die Berechtigung, über den so veränderten Antrag jetzt schon Beschluss zu fassen, wurde nach Maassgabe der 1. Berliner Resolution (Ztschr. Bd. V. S. 125) beanstandet, nach längerer Debatte jedoch ein von Blau zu dem ursprünglichen Antrage gestelltes Amendement zugelassen und genehmig, nach welchem in §. 8. der Statuten statt der Worte: „Die Mitglieder des Vorstandes" bis „Kraftaufwandes" und: „Nur für die Redaction der Zeitschr." bis „als Honorar gezahlt" gesetzt werden soll:

„Dem geschäftsleitenden Vorstande wird eine jährliche Summe von 200 Rthl. als Vergütung ausgeworfen."

Hieran schloss sich ein durch Prof. Fleischer eingebrachtes Gesuch des Cassirers, ihm eine jährliche Zulage von 10 Rthl. zu seinem Gehalte zu gewähren, was als billig erkannt und dem Vorstande zur Berücksichtigung empfohlen wurde. Ebenso erkannte die Versammlung einen Antrag des Präsidenten auf Unterstützung der Herausgabe des Aethiopischen Pentateuchs von Dillmann, falls eine solche nöthig werden sollte, als zweckmässig und wünschenswerth an und ermächtigte den Antragsteller, dem Herausgeber und Verleger diess mitzutheilen und sie aufzufordern, seiner Zeit dem Vorstande die nöthigen Vorlagen zu machen. Dr. Olshausen schlug hierauf vor, zur Wahl des Vorstandes überzugehen, bei welcher Gelegenheit Dr. Arnold für die nächste Versammlung folgenden Antrag ankündigte:

„Die Gesellschaft wolle als Zusatz zu §. 7 der Statuten beschliessen: dass die Herren Proff. Fleischer und Rödiger auf ihre Lebenszeit zu beständigen Ehrensecretären der Gesellschaft ernannt und ihnen als solchen die Rechte der übrigen Vorstandsmitglieder eingeräumt werden."

Nach einigen die Sachlage betreffenden Vorbemerkungen des Prof. Fleischer wurde zur Wahl geschritten. Es traten diessmal gesetzlich aus die vier Geschäftsführer Fleischer, Rödiger, Anger und Arnold, von welchen Prof. Fleischer zugleich im Namen des Prof. Rödiger erklärte, eine etwaige Wiederwahl jetzt nicht annehmen zu können. In Folge davon wurden von 19 Stimmgebern in den geschäftsleitenden Vorstand gewählt: Arnold und Haarbrücker mit je 19 Stimmen, Anger mit 18, Blau mit 17 Stimmen. Die übrigen Stimmen erhielten Tuch und Jellinek, je 1 Stimme. Die neugewählten gegenwärtigen Mitglieder erklärten sich zur Annahme der Wahl bereit, und es besteht somit der Gesammtvorstand aus den Herren:

Digitized by Google

gewählt in Berlin 1850.	in Erlangen 1851.	in Göttingen 1852.
Flügel.	Brockhaus.	Anger.
Hupfeld.	v. d. Gabelentz.	Arnold.
Reuss.	Hoffmann.	Blau [1]).
Wüstenfeld.		Haarbrücker.

Nach Abwickelung dieser Geschäftsangelegenheiten folgten noch die Vorträge von Prof. Flügel: „Ueber arabische und persische vorzüglich in der Mystik u. s. w. vorkommende Wortabkürzungen“ (s. oben S. 87 ff.) und von Prof. Redslob über die Handelsverbindungen der westlichen Phönicier mit dem Zinn- und Bernsteinlande (s. oben S. 94). Die Sitzung wurde um 12¾ Uhr geschlossen.

Vierte Sitzung.

Göttingen den 2. October 1852.

Die Eröffnung erfolgte 9¼ Uhr. An die Verlesung des Protokolls der vorigen Sitzung knüpfte der Präsident die von Seiten des Präsidiums der allgemeinen Versammlung brieflich eingegangene Mittheilung, dass als nächster Versammlungsort Altenburg gewählt sei. Die Versammlung stimmte dieser Wahl bei, ernannte auf Vorschlag des Präsidenten den Geh. Rath von der Gabelentz Exc. zu ihrem nächstjährigen Präsidenten und ersuchte den Präs., diess dem Hrn. v. d. Gabelentz mitzutheilen. Hierauf folgte das Referat des Prof. Anger über die Monita der Cassenabrechnung der Gesellschaft, in Folge dessen dem Cassirer Décharge ertheilt wurde. Der gestrige Veränderungsvorschlag des Vicepräsidenten zu §. 5 der Statuten wurde noch einmal besprochen und beschlossen, statt des 1. Aug. den 1. Juli als Termin festzusetzen. Den nach der Tagesordnung jetzt folgenden wissenschaftlichen Vorträgen wurde ein Bericht des Prof. Robinson über seine neueste Reise in Palästina, vorgetragen von Prof. Fleischer, vorausgeschickt (s. oben S. 37 ff.). Der Letztere machte hierauf Mittheilungen aus einigen für die Zeitschrift aus Damaskus und Beirut eingesendeten Schriften, woran sich kurze Erörterungen über einzelne Punkte der Topographie, angeregt durch Prof. Stähelin, knüpften. Auch aus einem Briefe von Dr. Sprenger las Prof. Fleischer einiges auf arabische und persische Werke Bezügliche vor, deren Veröffentlichung nächstens bevorsteht (s. oben S. 107 f.). Es folgte der Vortrag des Vicepräsidenten über J. Grimms „Ursprung der Sprache“. Der Präsident überreichte die zwei neuesten Schriften von Schulrath Grotefend. Zuletzt sprach Dr. Olshausen im Namen der Versammlung dem Präsidium den Dank für die umsichtige Leitung der Sitzungen aus. Mit einer Ansprache, welche das Bestehen und die Zukunft der D. M. G. zum Gegenstande hatte, schloss der Präsident um 11½ Uhr die diessjährige Generalversammlung.

---

1) S. jedoch die Gesellschaftsnachrichten S. 139.

Digitized by Google

Beilage I.

Verzeichniss der auf der Generalversammlung zu Göttingen anwesenden Mitglieder und Gäste.

(Nach der Reihenfolge der Einzeichnung.)

A. Mitglieder.

1. Dr. v. Ewald, Prof. in Göttingen.
2. Dr. Fleischer, Prof. in Leipzig.
3. Dr. Schleiermacher, Geh. Rath in Darmstadt.
4. Dr. Anger, Prof. in Leipzig.
5. Dr. Paul Bötticher, Licent. in Halle.
6. Dr. Flügel, Prof. in Meissen.
7. Dr. Wüstenfeld, Prof. in Göttingen.
8. Dr. Arnold, Docent in Halle.
9. Dr. J. Olshausen in Kiel.
10. Dr. Dieterici, Prof. in Berlin.
11. Dr. Redslob, Prof. in Hamburg.
12. Dr. Stähelin, Prof. in Basel.
13. Dr. Lücke, Abt u. Consistorialrath in Göttingen.
14. Dr. C. L. Grotefend, Sub-Conrector in Hannover.
15. Dr. Bertheau, Prof. in Göttingen.
16. Blau, Cand. philol. in Halle.
17. A. Holtzmann, Prof. in Heidelberg.
18. Dr. Wex, Gymnasialdirector in Schwerin.
19. Dr. Steinhart, Prof. in Schulpforta.
20. Dr. W. Bleek in Bonn.
21. Dr. M. Haug aus Ostdorf in Würtemberg.
22. Th. Mündemann, Stud. theol. aus Lüneburg.

B. Gäste.

1. Dr. Grotefend, Schulrath in Hannover.
2. A. W. Dieckhoff, Licent. u. Docent in Göttingen.
3. John Nicholson, Dr. phil. aus Penrith in England.
4. L. Preller, Oberbibliothekar in Weimar.
5. Dr. Gieseler, Consistorialrath in Göttingen.
6. Dr. Th. Benfey, Prof. in Göttingen.
7. Dr. Kirchner in Heiligenstadt.

Digitized by Google

Beilage II.

Adresse an Herrn Schulrath Dr. G. F. Grotefend.

DEM VIELVERDIENTEN EHRWÜRDIGEN GELEHRTEN
IN UNSRER MITTE

GEORG FRIEDRICH GROTEFEND

WELCHER IN DER ENTZIFFERUNG DER ZUVOR VON EUROPÄISCHEN GELEHRTEN MEHR NUR ANGESTAUNTEN UND SCHON ALS UNERKLÄRLICH RÄTHSELHAFT BETRACHTETEN KEILSCHRIFTEN DEN ERSTEN RICHTIGEN GRUND ZU FINDEN DEN BEHARRLICHEN MUTH DEN DUCHDRINGENDEN SCHARFSINN UND DAS GLÜCKLICHE GESCHICK HATTE,

DIESE FOLGENREICHE ENTDECKUNG SEINER JUGEND, OBWOHL SIE DREI JAHRZEHENDE LANG VON ANDERN NICHT WEITER VERFOLGT UND GEFÖRDERT WURDE, STETS FESTHIELT UND MIT GLEICHEM EIFER FORTFÜHRTE,

DANN ALS SIE ENDLICH NACH DEM GEWINNE GANZ NEUER GUTER HÜLFSMITTEL VON ANDERN WEITER AUSGEBILDET WURDE, NEIDLOS DIESE FORTSCHRITTE SEINER NACHFOLGER ANERKANNTE UND NOCH JETZT IM HÖHEREN ALTER DIESE NEUE WISSENSCHAFT AUCH DURCH EIGNE FORSCHUNG ZU ERWEITERN NICHT ERMÜDET,

UND ALLE DIESE DIENSTE DER WISSENSCHAFT ERWIES NICHT ETWA WEIL IHN DAS BESONDRE AMT ODER GROSSE MUSSE DAZU EINLUD, SONDERN MITTEN UNTER DEN MÜHEVOLLEN BESCHÄFTIGUNGEN EINES VERSCHIEDENARTIGEN AMTES UND NEBEN SO VIELEN ANDERWEITIGEN WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNGEN WERKEN UND VERDIENSTEN:

IHM

WÜNSCHT IN DEMSELBEN MONATE WO ER VOR EINEM HALBEN JAHRHUNDERTE DER HIESIGEN K. GESELLSCHAFT DER WW. DIE ERSTEN STÜCKE SEINER ENTZIFFERUNG ÖFFENTLICH VORLEGTE,

ZU DIESEM WERKE SEINES LEBENS

UND

ZU DER FROHEN RÜSTIGKEIT SEINES GOTTGESEGNETEN ALTERS

HERZLICH GLÜCK

DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

UND IN DEREN NAMEN

EWALD,
PRÄSIDENT DER GÖTT. VERSAMML.

BERTHEAU,
VICEPRÄSIDENT DER GÖTT. VERSAMML

WÜSTENFELD,
SCHRIFTFÜHRER DER G. V.

BLAU,
ZWEITER SCHRIFTFÜHRER DER G. V.

GÖTTINGEN DEN 30. SEPTEMBER 1852.

Beilage III.

Auszug aus dem Redactionsbericht des Prof. Dr. Anger.

Diesem Berichte zufolge hatte sich in dem abgelaufenen Geschäftsjahre die Theilnahme von Seiten der Mitglieder und selbst von Nichtmitgliedern an der wissenschaftlichen Ausstattung der Zeitschrift in der erfreulichsten Weise erhalten. Zu den 14 Numern, die beim Abschluss des vorhergehenden Jahres sich noch in den Händen der Red. befanden, waren 107 neue hinzugekommen, die fast insgesammt der Aufnahme würdig befunden, und grösstentheils im 6. Bande der Zeitschr. abgedruckt worden sind, während 11 für spätere Einreihung bereit lagen. Hierbei wurde dankbar hervorgehoben, dass die Vertreter der verschiedensten orientalischen Litteraturzweige sich diessmal in ziemlich gleichem Grade betheiligt, so dass in diesem Bande der auf möglichst gleichmässige Förderung der gesammten morgenländischen Wissenschaften gerichtete Zweck der Zeitschrift vollkommener als bisher habe erreicht werden können. Andrerseits hat sich freilich die Red. durch die Fülle des dargebotenen Stoffes von Neuem genöthigt gesehen, den eigentlich für den Jahrgang gestatteten Raum von höchstens 32 Bogen, und zwar bis zu dem Umfang von $37\frac{1}{2}$ Bogen, zu überschreiten (wenn die Signatur allerdings bis zur Ziffer 39 steigt, so ist zu beachten, dass die Ziffern 10, 20, 38, sich nur auf je einen Halbbogen beziehen). — Die von der Erlanger Generalversammlung der Red. ertheilte Ermächtigung, solche Mitglieder der Gesellschaft, welche keiner der beiden Redactionscommissionen angehören, um amtliche Gutachten über eingelaufene Aufsätze zu ersuchen, ist mehr als einmal zur Anwendung gekommen, und die befragten Gelehrten haben den betreffenden Bitten mit der freundlichsten Bereitwilligkeit entsprochen. Nicht minder ist dem Redactionsgeschäfte auch in diesem Jahre durch die beiden Redactionscommissionen zu Leipzig und Halle wesentliche Unterstützung zu Theil geworden; wesshalb sowohl den zuerst erwähnten Herren als auch den Mitgliedern beider Commissionen der aufrichtigste Dank abgestattet wurde.

Beilage IV.

Bibliotheksbericht von Blau.

Auch in dem seit der letzten Generalversammlung verflossenen Jahre hat unsere Bibliothek sich eines gedeihlichen Wachsthums zu erfreuen gehabt, dessen öffentlicher Zeuge das in der Zeitschrift gedruckte Accessionsverzeichniss ist. — In seinen drei Rubriken enthält dieses I. die Fortsetzungen bändereicher und periodischer Werke, die uns theils als Geschenke theils als Austausch gegen die Schriften der Gesellschaft zugekommen sind. Als neuen Zuwachs in der Reihe dieser Tauschschriften sind zu nennen die Journale der asiatischen Gesellschaften von Bombay und Bengalen, sowie das Journal asiatique de Constantinople. Für die Zukunft zugesagt sind uns die Veröffentlichungen der amerikanischen Smithsonian Institution. — Die zweite Liste, welche die andern Werke mit fortlaufender Numer verzeichnet, be-

Digitized by Google

gann diesen Jahrgang mit Nr. 899 und schliesst mit Nr. 1107, weist also einen Zugang von 208 Werken auf. Mit besonderem Danke gegen die Geber verdienen als werthvolle Zierden unserer Bibliothek hervorgehoben zu werden: *Lepsius Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, auf Allerhöchsten Befehl Sr. Majestät des Königs von Preussen der Gesellschaft zugestellt; sodann der officielle nicht in den Buchhandel gelangte Bericht des Lieut. *Lynch* über seine Erforschung des todten Meeres, ein Geschenk des Hrn. Prof. *Robinson*; *Weber's* Ausgabe vom Yajurveda, Thl. I., geschenkt vom Besitzer der Verlagsbuchhandlung Dr. Harrwitz in Berlin; vom Herrn Freiherrn *von Hammer-Purgstall* die ersten drei Bände seiner *Litteraturgeschichte der Araber*; von Hrn. Akademiker *Böhtlingk* sein Werk über die *Sprache der Jakuten*; von der Verfasserin Mrs. *Belnos* das Prachtwerk Sandhya, welches die täglichen Gebete der Brahmanen beschreibt und bildlich darstellt, u. A. — Die III. Rubrik, die handschriftlichen, numismatischen, archäologischen und sonstigen (allerdings noch nicht viel besagenden) Sammlungen der Gesellschaft befassend, hat sich um einige funfzig Nrn. vermehrt, worunter sich einzelne sehr namhafte Kleinode, wie z. B. die von Hrn. Prof. *von Kremer* geschenkten *Damiri*-Handschrr. befinden.

Das bedeutende quantitative Zunehmen der Bibliothek liess mehr und mehr das Bedürfniss fühlen, allem Provisorischen und Interimistischen in der Verwaltung und Ordnung dieser Schätze nunmehr ein Ende zu machen. Es geschah das, nachdem in der Verwaltung der Bibliothek eine Personalveränderung dahin eingetreten war, dass am 1. Mai d. J. der bisherige Bibliothekar Hr. Prof. *Hupfeld* sein Amt niederlegte und an dessen Stelle Hr. Prof. *Rödiger* die Bibliothek übernahm: auch der geschäftsleitende Vorstand gleichzeitig meinen Wunsch genehmigte, Hrn. Prof. Rödiger im mechanischen Theile der Geschäftsführung unterstützen zu dürfen. — Der erste Schritt, welcher gethan werden musste, war, das eine der zu Gebote stehenden Zimmer aus einem unbenutzten Raume in ein brauchbares Geschäftslocal umzuwandeln; es wurde zu diesem Behufe mit den nöthigsten Meubeln und Utensilien einfach und zweckmässig versehen. — Sodann wurde eine genaue Buchführung über die verliehenen Bücher, das Archiv der Bibliothek u. s. w. eingeführt und haben sich dabei die zu Grunde gelegten Maassnahmen so bewährt, dass es dem künftigen Bibliothekare ein Leichtes sein wird, auf dem betretenen Pfade weiter zu gehen. — Um die Uebersicht über die Bücher selbst zu erleichtern, sind sie nach einer sachlichen Anordnung mit Berücksichtigung des verschiedenen Formats sorgfältig aufgestellt; den nach dieser Sachordnung angelegten Catalog zu Ende zu führen, habe ich leider nicht die Zeit gefunden. Die Signatur der Bücher, welche sie zufolge der Sachordnung nunmehr führen, ist in Arbeit genommen worden. — Für die Benutzung der Bibliothek war ausser dem durchgängigen Stempel der Bücher das Einbinden derselben eine um so nothwendigere Sache, je langsamer hierin die früheren Verwaltungen aus Rücksichten für den damals noch weniger günstigen Stand der Gesellschaftscasse vorgeschritten waren. — Die Benutzung der Bibliothek seitens fern und nahe wohnender Mitglieder hat sich mehr und mehr gesteigert: es sind gegenwärtig 68 Numern verliehen, darunter etwa 10 an Nichtmitglie-

Digitized by Google

der. — Für augenblicklichen kürzeren Gebrauch von Büchern war die Bibliothek eine bis zwei Stunden wöchentlich den Interessenten regelmässig zugänglich. —

Darf ich mir endlich erlauben, auf einen in der Natur der Sache bedingten Uebelstand unserer Bibliothek hinzuweisen, so ist es der, dass die grosse Menge von Defecten einzelner Hefte und Bände einen ungemein störenden Einfluss auf die Ordnung des Ganzen ausübt. Eine Vollständigkeit in irgend einem Fache der Orient. Litteratur zu beanspruchen, kann zwar Niemand wagen, der die Entstehung der Bibliothek kennt: das aber ist die Gesellschaft ihren Sammlungen und somit sich selbst schuldig, dass sie für Nachkauf von dergl. Defecten und einzelnen besonders nöthigen Werken einen wenn auch vorerst geringen Fonds auswürfe: manches lässt sich vielleicht dadurch erwerben, dass unsere Doubletten — 34 an Zahl — zum Tausch angeboten werden.

Schliesslich kann ich nicht umhin, Hrn. Prof. Fleischer für die emsige Ausdauer und Umsicht, mit der er das Amt eines Bibliotheksbevollmächtigten versehen hat, öffentlich zu danken, so wie der bereitwilligen Hülfe, die Hr. Dr. Haarbrücker mir geleistet hat, dankend zu erwähnen.

Extract

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1851.

Einnahmen.

1663 Rf.	20 ngr.	8 ₰.	Cassenbestand vom Jahre 1850.
— »	— »	— »	Beiträge der Mitglieder vom 1. Jul. 1845 bis 30. Jun. 1846.
12 »	— »	— »	dergl. vom 1. Jul. 1846 — 30. Jun. 1847.
31 »	12 »	3 »	dergl. vom 1. Jul. 1847 — 31. Dec. 1848.
71 »	17 »	9 »	dergl. auf das Jahr 1849.
287 »	10 »	— »	dergl. auf das Jahr 1850.
690 »	10 »	— »	dergl. auf das Jahr 1851.
15 »	5 »	5 »	dergl. vorläufig auf das Jahr 1852.
6 »	— »	— »	Eintrittsgelder.
20 »	10 »	— »	für frühere Jahrgänge der Zeitschrift.
20 »	— »	— »	Zinsen von hypothek. angelegten Geldern.
44 »	2 »	5 »	zurückerstattete Auslagen.
350 »	— »	— »	Unterstützungen, als: 200 Rf. von der Kön. Preuss. Regierung. 100 » von der Kön. Sächs. Regierung. 50 » von Sr. Kön. Hoheit dem Kronprinzen von Schweden u. Norwegen.
151 »	5 »	— »	Saldo aus der Rechnung des Hrn. Brockhaus pr. 1851.
3363 Rf.	4 ngr.	— ₰.	Summa. Hiervon
1215 »	20 »	8 »	Summa der Ausgaben, verbleiben
2147 Rf.	13 ngr.	2 ₰.	Bestand.

Ausgaben.

618 Rf.	1 ngr.	5 ₰.	für Druck, Lithographien, Holzschnitte etc.
100 »	— »	— »	Unterstützung orient. Druckwerke.
270 »	8 »	6 »	Honorare für die Zeitschrift, incl. für Cassenführung.
30 »	21 »	— »	Buchbinderarbeit.
— »	— »	— »	für die Bibliothek.
55 »	2 »	4 »	Porti.
45 »	— »	— »	Vorschüsse.
9 »	4 »	— »	für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
44 »	20 »	— »	für drei div. Schränke zur Bibliothek.
42 »	23 »	3 »	Insgemein.
1215 Rf.	20 ngr.	8 ₰.	Summa.

Harzmann,
d. Z. Cassirer der D. M. G.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten für 1852:

349. Hr. Dr. M. Haug, Privatgelehrter in Göttingen.
350. „ Dr. Bleek, Privatgelehrter in Bonn.
351. „ Th. Mündemann, Stud. theol. in Göttingen.
352. „ Dr. Franz Woepcke in Paris.
353. „ Jul. Alsleben, Stud. theol. in Berlin.
354. „ J. Muir, Civil Bengal Service in Bengalen.
355. „ Dr. Soret, Geh. Legationsrath und Comthur in Genf.

Für 1853:

356. Hr. H. B. Hackett, Prof. d. Theol. in Newton Centre (Massach., N.-Amer.).
357. „ Charles A. Aiken, Stud. theol. in Andover (Massach., N.-Amer.).
358. „ Dr. Wilh. Wolterstorff, Gymnasiallehrer in Halle.
359. „ Dr. G. F. Hertzberg, Docent in Halle.
360. „ Dr. John Nicholson in Penrith (England).
361. „ Dr. Eduard Boehmer, d. Z. in Italien.
362. „ Dr. Theod. Benfey, Prof. in Göttingen.
363. „ Dr. H. Jolowicz, Privatgelehrter zu Königsberg i. Pr.
364. „ G. Stier, Adjunct am Gymnasium zu Wittenberg.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentl. Mitglied, Hrn. Prof. G. A. Wallin zu Helsingfors; gest. d. 13. Oct. 1852. (geb. 1811.)

Nachdem in der Göttinger Versammlung die Herren Arnold und Haarbrücker in Halle, Anger und Blau in Leipzig als Vorstandsmitglieder, resp. Geschäftsführer gewählt worden waren, vertheilten dieselben in einer zu Leipzig am 22. October gehaltenen Geschäftssitzung die Aemter so unter sich, dass Hr. Arnold die Function als *Secretär*, Hr. Haarbrücker als *Bibliothekar*, Hr. Blau als *Redactionsbevollmächtigter* und Hr. Anger als *Bibliotheksbevollmächtigter* übernahm. Aber schon den 1. Nov. zeigte Hr. Blau schriftlich seinen Wiederaustritt aus dem Vorstande an, da er durch das Kgl. Preuss. Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten eine Stellung bei der Preuss. Gesandtschaft in Constantinopel erhalten habe und an diesen Bestimmungsort binnen vierzehn Tagen abgehen müsse. Unter solchen Umständen musste natürlich von der zu Erlangen getroffenen Bestimmung (s. Zeitschr. Bd. VI. S. 140.) abgesehen werden. Die Redaction übernahm Hr. Prof. Brockhaus, und an Hrn. Blau's Stelle als Mitglied des weiteren Vorstandes ist statutenmässig Hr. Prof. Tuch eingetreten.

Die 200 *Rg.* Unterstützung der Kgl. Preuss. und die 100 *Rg.* Unterstützung der Kgl. Sächs. Regierung sind für 1852., erstere auf hohes Rescript vom 27. Sept., gezahlt worden.

Digitized by Google

Veränderungen des Wohnorts, Beförderungen u. s. w.:

Prinz *Aquasie Boachi:* jetzt in Buitenzorg auf Java.

Hr. *Blau* ist bei der Kön. Preuss. Gesandtschaft zu Constantinopel angestellt worden.

„ *P. Boetticher:* jetzt in London.

„ *Chwolsohn:* jetzt Beamter im Ministerium der Volksaufklärung in St. Petersburg.

„ *Dillmann:* Privatdocent in Tübingen.

„ *Feilbogen:* jetzt in Holleschau.

„ *Harless:* Präsident des evang. Oberconsistoriums und Reichsrath zu München.

„ *Hassler:* Director des königl. Pensionats zu Ulm.

„ *Poper:* Prediger der jüdischen Gemeinde in Pressburg (Preussen).

„ *Spiegel:* ordentl. Professor der morgenl. Spr. zu Erlangen.

„ *v. Tornauw:* kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg.

„ *Wright:* d. Z. in St. Andrews in Schottland.

Das Verzeichniss der für die Bibliothek seit Abschluss des vorigen Heftes eingegangenen Schriften u. s. w. kann erst im nächsten Hefte, nach Eingang der Vorstands-Vota über den betr. Antrag des Hrn. Blau (s. oben S. 130f.) mitgetheilt werden.

Berichtigungen.

Bd. VI. S. 283. Z. 27. st. Lubnân l. Linant (de Bellefonds, s. Bd. I. S. 207. Z. 14.)

— - 286. - 13—15. st. ز jedesmal ر, st. ر jedesmal ز.

— - 506. - 31. st. Nadhr l. Nasr.

— - 544. - 17. st. الله l. لله.

— - 585. - 39. st. Jan.—Dec. 1852. l. Jul.—Dec. 1851. Jan.—Jun. 1852.

Bd. VII. S. 32. Z. 23. st. حلقت l. حفلت.

— - 111. - 7. v. u. st. diesem l. diesen.

Das Chinesenthum, die Jesuiten und die evangelischen Sendboten.

Von

Prof. **Neumann.**

Die Weisen und Lehrer des Mittelreichs haben sich während der frühern Jahrhunderte von allen Forschungen über den Ursprung des Alls, der Menschen und andrer Wesen und Dinge fern gehalten. Sie verachteten Untersuchungen, wovon man im Voraus die Ueberzeugung hegte, dass sie zu keinem Ergebniss führen. Man überliess sie den müssigen grübelnden Köpfen der Taosse. Erst in den mittlern Jahrhunderten, zu derselben Zeit, wo die westlichen Scholastiker ihre knechtische Weltweisheit aufbauten, haben auch die östlichen aus den ganzen und gebrochenen, aus den mannigfach gefügten und verschlungenen Strichen des ersten Grundwerkes, Iking, Buch der Wandelungen geheissen, welche dem Fohi zugeschrieben werden, eine Ansicht über die Entstehung, über das Wesen der Dinge und ihre Bestimmung hienieden gewonnen, oder richtiger, sie haben ihr eigenes Denken, ihre eigene Ueberzeugung in sie hineingetragen.

Nach der Ansicht dieser chinesischen Scholastiker des zehnten und elften Jahrhunderts ist der Mensch sein eigner Herr und Schöpfer. Kein göttliches Wesen waltet über ihm, das ihn lenkt und richtet; es ist des Menschen einzige Aufgabe, für sich und die Seinigen zu leben, des Geredes über Geister und eine eingebildete Welt der Zukunft nicht zu achten. Das Formlose bildet das letzte Glied in der vielfach verschlungenen Kette des Daseins. Dieses form- und bewusstlose Eins, Taiki, das letzte Princip oder auch Wuki das Endlose genannt, ward vermittelst der männlichen und weiblichen Kraft, der Hitze und der Kälte, des Feuchten und Trockenen, die unentwickelt in ihm verschlossen lagen, der Erzeuger aller Dinge, der Bildner des Himmels und der Erde und der sich selbst bewussten Menschheit. Aus diesem letzten Grunde, aus dieser ersten Substanz sind nach einer innern Naturnothwendigkeit die fünf Elemente des Daseins, Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser hervorgegangen, welche vermittelst einer weitern Gährung die organischen Wesen sowie die unor-

ganischen Dinge gebildet haben. Nur in und durch diese allgemeine Substanz sind sie sämmtlich vorhanden. Dies Heraustreten ins Dasein geschah jedoch nicht aus irgend einer Ueberlegung oder Absicht, sondern bloss vermittelst des zufälligen Wechsels der Hitze und Kälte, eines bewusstlosen Spieles der männlichen und weiblichen Kräfte. Der feinere Stoff der wie's Geflügel im leeren Raume einherschwebenden ungeordneten Masse ging nach oben und bildete den Himmel, nach einer Meinung auch die Geister; aus dem Niederschlag nach unten ist die Erde hervorgegangen, in welcher die beiden Grundstoffe der Hitze und Kälte, der männlichen und weiblichen Kräfte immerdar fortwirken, die Wesen erzeugen und vernichten, wieder erzeugen und wieder vernichten, endlos, grenzenlos [1]). Auch von einem Zurücksinken des Seienden in dieses Chaos, von dem Untergang der Welt findet sich nicht die leiseste Andeutung bei den Weisen und Lehrern des schwarzhaarigen Volkes. Das erste Wesen, welches aus diesem ewig wirkenden Urgrunde der Hitze und Kälte entstanden ist, nach der einen Ansicht vor Himmel und Erde, nach der andern erst lange nachher, wird Puanku oder Panku, das Alte des Gefässes, bald geradezu Hoentun, das Chaos, genannt, von den einen als das lebendige All, von den andern als die belebte Erdmasse betrachtet. „Puanku“, heisst es, „ist der Urahne des Himmels und der Erde und aller Wesen; das Werden der Dinge beginnt mit Puanku; vor ihm herrscht der Tod. Aus seinem Haupte entstehen an den vier Enden die vier Berge; seine Augen sind Sonne und Mond; sein Fett Meere und Flüsse; die Haare Bäume und Gras. Puanku wandelt sich neunmal des Tags; im Himmel ist er der Geist und auf Erden der Vollkommene. Sein Walten dauert unermesslich lange; ein Tag des Puanku umfasst einen Zeitraum von achtzigtausend gewöhnlicher Jahre.“

Die Menschen, so erzählen die Jünger des Kongtse wie des Laotse, hausten beim Beginne der Zeiten in Höhlen und hohlen Baumstämmen mit dem Vieh zusammen und waren nicht viel besser, als diese ihre Gefährten. Von einem Leben im Paradiese, von einem Zustande der Unschuld und des Sündenfalles ist bei dem östlichsten Culturvolk der Erde keine Rede. Der Mensch erscheint bereits im Beginne des Daseins frei von jeglicher Vormundschaft, ein im Fortschreiten zur Vollkommenheit begriffenes Wesen. Sie alle, die Ersten wie die Letzten, lebten des Winters in natürlichen oder von Menschenhand verfertigten Höhlen; zur Sommerzeit in Hütten, welche aus Holz und Zweigen schnell gezimmert waren.

1) Die Ansichten dieser Scholastiker über das Chaos sind im Wörterbuche des Kanghi gesammelt unter Hoen tun XII, 180. Isse 1, 2 r. Regis Iking I, 63 ff. Es hat Leibnitz bemerkt, dass die Ansichten des Descartes von der Schöpfung ganz mit denen der Chinesen übereinstimmen. Epistolae ad diversos, ed. Korthalt II. 202. Couplet zum Confucius Sinarum philosophus IV hat diese atheistische Philosophie gut auseinander gesetzt.

Digitized by Google

Den Gebrauch des Feuers kannten sie nicht; sie stillten den Hunger mit Pflanzen und Baumfrüchten; das Fleisch des Geflügels und anderer Thiere des Feldes, die man erlegen konnte, ward roh gegessen und hiezu das Blut der erschlagenen Genossen getrunken. Ihre Kleidung war aus Häuten und Federn des Geflügels bereitet. Diese Menschen kannten wohl ihre Mütter, nicht aber ihre Väter; sie kannten die Liebe, den sinnlichen Genuss, aber nicht die Sitten, das Gesetz. Viele der noch bestehenden Gebräuche stammen aus jener Urzeit der menschlichen Gesellschaft, wenn man das rohe Getriebe so nennen darf, und können nur dadurch ihr Verständniss finden. Es bedurfte vieler Jahrhunderte, bis diese Wilden aller der Künste theilhaftig wurden, die nothwendig sind zu einem bequemen und civilisirten Leben.

Die Weisen und Lehrer des Ostens, an deren Spitze Kongtse [1]), erzählen von einem Begründer der chinesischen Civilisation, Fohi genannt; selbst im Buche der Chroniken, dessen Autorität unbestritten ist im Mittelreiche, werden die aus der Tiefe des gelben Flusses ihm erschienenen Figuren erwähnt [2]). Wann aber Fohi oder Paohi, d. h. der Opfer Niederstürzende oder Opfer Umfangende, gelebt habe, darüber sind die Angaben gar sehr verschieden. Dieser mythische Ordner des chinesischen Staats führt neben seinem gewöhnlichen noch einige andere Bei- und Ehrennamen. Man nennt ihn den überaus Erleuchteten, den Erhabenen des Frühlings, den Erhabenen des Himmels und den Herrscher der Menschen; überdiess wird er, gleichwie die Weisen der Vorzeit und die Herrscher Chinas noch heutigen Tags, Himmelssohn genannt, weil alle diese Erhabenen *unter besonderer Begünstigung des Himmels* von ihren Müttern empfangen wurden [3]). Die Mutter dieses hochgefeierten Herrschers, Hoa su, Empfangende Blume geheissen [4]), erging sich nämlich an den Ufern eines gleichnamigen Sees, aus welchem unter Donner und Blitz ein Mann emporstieg, in dessen Fusstapfen Empfangende Blume zufällig tretend plötzlich von einem Regenbogen umgeben und schwanger ward. Ein Zeitraum von zwölf Jahren verfloss und Fohi ward geboren, der schon in frühester Jugend ausserordentliche Geistesgaben beurkundet. Das Volk erkor ihn zum Herrscher; dreissig Jahre alt, im zehnten des sechzigjährigen

1) Wenn nämlich der Anhang (Hitse) zum Buche der Wandelungen von Kongtse wirklich herrührt, was von vielen chinesischen Alterthumsforschern bezweifelt wird. P. Regis Iking II, 528 und die Abhandlung über das Alter der verschiedenen Zusätze zum Iking II, 457 ff.

2) Ho tu Schu king IV, 22. Kuming.

3) Schue wen angeführt im Isse II, 2 etc. In demselben Schue wen Isse Buch 159, 20 heisst es: Die Geschichte der fünf Herrscher und der drei Könige, zusammen ein Zeitraum von 72 Geschlechtern, sei auf dem Taischan zu Grunde gegangen.

4) Nach Andern ist Hoasu der Name eines Landes.

Zeitraums wird Fohi zum Herrscher erhoben [1]). Verschiedenfach verschlungene und geknüpfte Bänder und Fäden — die mannigfachen Farben mochten auch hier wie bei den Peruanern Bedeutung haben — dienten bis jetzt zur Aufbewahrung der Ereignisse, wie zur Verkündigung der Gesetze. Paohi richtet das Haupt empor, um die Bilder am Himmel zu erforschen; er senkt die Blicke abwärts, um die Formen der Erde hier unten zu ergründen; er betrachtet die Vögel, das andere Gethier und was sonst der Raum Mannigfaltiges darbietet. Um festzuhalten, was er im Innern, was er in der Aussenwelt wahrgenommen hatte, formt er zuerst acht Figuren aus einfachen und gebrochenen Linien, die wiederum vermittelst einer mathematisch berechneten Verbindung vier und sechzig Sinnbilder darstellen und zur Belehrung des Volkes ausgehängt und desshalb *Kua* die Aus- oder Aufgehängten genannt wurden. Fohi wäre demnach der erste Begründer des Iking, des Grundbuches der Wandelungen und der Bilderschrift [2]). Die Chinesen haben auch in der That einsichtsvoll genug diesem sagenhaften Begründer einer regelmässigen Regierung, dem Volksordner im Lande der Mitte unter andern Erfindungen ausdrücklich die der Schrift zuerkannt; denn ohne Schreibkunst ist eine dauernde Bildung undenkbar; sie ist allenthalben und zu allen Zeiten die erste, die wesentlichste Bedingung eines gesitteten Zusammenlebens in einem grössern Vereine.

Mehrere der spätern chinesischen Schriftsteller lieben es, auf diesen Altvater ihrer Civilisation eine Menge anderer Anordnungen und Erfindungen zu übertragen. Fohi soll die Menschheit gelehrt haben, die sechs Gattungen der Hausthiere, Pferd, Ochs, Schaaf, Huhn, Hund und Schwein aufzunehmen und sich ihrer bei verschiedenen Gewerben wie zur Nahrung zu bedienen; er soll den

---

1) Ich wage es nicht, das Jahr anzugeben, wann dieses Ereigniss sich zugetragen haben mag. Die ganze Geschichte ist noch zu mythisch, als dass sie sich chronologisch bestimmen liesse. Die Missionare, welche nach verschiedenen chinesischen Schriftstellern und Ansichten die Chronologie der chinesischen Geschichte bearbeiteten, sind natürlich ebenfalls auf sehr verschiedene von einander abweichende Resultate gekommen. Gaubil, der die genauesten Forschungen über die Zeitrechnung angestellt hat, setzt das erste Regierungsjahr des Fohi in das Jahr 3468 v. u. Z.; doch, fügt er hinzu, dass man hierüber nichts mit Sicherheit ausmitteln könne. Chronol. chin. 6. Martini nimmt das Jahr 2952 an. Sin. hist. decas prima 11. Mit ihm stimmt Mailla in der Uebersetzung des Kangmu überein und Regis zum Iking I, 49. Note. Couplet in der tabula chronologica u. Premare in der mythischen Geschichte Chinas, Chou King CII thut zwar ausführlich des Fohi Erwähnung, ohne aber weder seinen Regierungsantritt, noch die ihm zugeschriebenen Regierungshandlungen chronologisch bestimmen zu wollen. Einige Missionare glaubten abentheuerlich genug, dass Fohi u. Zoroaster ein und dieselbe Person gewesen seien, eine Meinung, welcher sonderbar genug selbst der scharfsinnige Longobardi beistimmt. Leibnitii Epistolae ad diversos II, 176.

2) I. VIII. Bl. 4 v. Kongngankiu in der Vorrede zum Schu u. Kongingta in der Vorrede zum I. Bl. 8 v. Kanghi III, 87 v. Regis I, 8. II, 528.

Digitized by Google

Himmel nach Graden, den Kreislauf der Sonne und die Länge des Jahres bestimmt und zuerst einen Kalender verfasst haben. Auch wird ihm die Anordnung gesetzlicher Heirathen — noch bei seinem Regierungsantritt hätten die Menschen, je nachdem die Natur sie dazu antrieb, sich ohne Scham und Scheu öffentlich vermischt — zugeschrieben, so wie die Anwendung der Töne verschiedener Stoffe zur Erheiterung des Volkes und der Gebrauch der Pflanzen zur Heilung der Krankheiten. Nach ihnen hätte sogar schon Fohi ein allgemeines Tauschmittel eingeführt; seine aus Kupfer gegossenen Münzen wären, nach dem Bilde, das man sich von der Erde machte, viereckig gewesen und hätten in der Mitte eine runde Oeffnung gehabt, bildlich das runde Himmelsgewölbe andeutend [1]). Es hätte auch bereits zu seiner Zeit ein geordnetes Staatsregiment mit Ober- und Unterbeamten bestanden, die, um ihre Vortrefflichkeit zu bezeichnen, Long oder Drachen genannt wurden; denn der mythische Long ist den Chinesen wie den Hindu ein heilbringendes Geschöpf und geniesst göttliche Verehrung [2]). Es denkt sich der Chinese unter dem Drachen eine männliche geflügelte Schlange — das Bild Long ist aus *Fliegen* und *Fleisch* zusammengesetzt — welche sich nach Belieben fest und durchsichtig, gross und klein, dick und dünne sichtbar und unsichtbar machen kann. Der Schlangencultus scheint einer der ältesten der Erde zu sein; ein hundertköpfiger Drache bewacht die goldnen Aepfel des hesperischen Hains; die Juden lernten die Verehrung der Schlange in Aegypten, von wo aus sie vielleicht über einen grossen Theil der Erde bis zu den Letten und Longobarden verbreitet wurde [3]). Long ist heutigen Tags noch ein heiliger Titel des Himmelssohnes, und der Drache ist bekanntlich das Wappen des Mittelreichs [4]).

In den Urzeiten der Menschheit, wo noch über alle die andern Länder der Erde tiefes Dunkel ausgebreitet liegt, tritt uns in den Gegenden nördlich des Hoangho, dann zwischen diesem Flusse und dem Kiang eine cultivirte Menschheit entgegen, welche von Stammhäuptlingen regiert wird, an deren Spitze ein Wahlkönig steht, Wang oder Ti genannt. Das Bild Wang bedeutet einen Kundigen des Himmels, der Erde und des Menschen, nach den Ansichten der Chinesen aller Dinge im Raume; das Schriftzeichen Ti einen obersten Richter, und Hoang, was später Ti hinzugefügt wird, einen Menschen, der sich selbst beherrscht [5]).

---

1) Isse III, wo alle in der chinesischen Litteratur über Fohi vorkommende Angaben gesammelt sind.

2) Es sind diess die Nâgas oder Schlangengötter, welche ursprünglich ganz allein das Thal Kaschmir bewohnt haben sollen.

3) Grimm Deutsche Mythologie 395, 397, 542.

4) Kanghi's Wörterbuch unter dem Worte. Isse. Buch 159 a. Bl. 15 ff.

5) Die Stellen aus dem Schue wen in dem Isse II, 2 etc. Visdelou zu Herbelot Bibl. Orient. A la Haye 1779. IV. 10.

Man ersieht hieraus, welche erhabene Begriffe die Weisen der Mitte von ihren Herrschern hatten, was sie von ihnen hofften und verlangten. Im östlichen Asien ward und wird der Fürst als Stellvertreter des Himmels auf Erden betrachtet; ihm gebührt von Rechtswegen die unbedingte, unumschränkte Herrschaft über alle Inseln innerhalb der vier Meere; ihm steht weder eine Priester- noch eine Kriegerkaste zur Seite, welche das Gefühl und den Vortheil der Herrschaft mit ihm theilen. Der Fürst ist zugleich der Oberpriester; er verrichtet die Glückbeschwörenden Opfer im Namen des Volkes und beobachtet gute und böse Anzeichen.

Der Fürst Jao sann auf die Wahl eines Nachfolgers, wendet sich desshalb zu den Grossen und spricht: Wer ist wohl im Stande, das Land, wie es die Zeitumstände erfordern, zu regieren? Fangtsi erwiedert: Tschu der Gebieter von In [1]) ist erleuchtet. Ach, spricht der Fürst, Tschu ist des Truges voll und streitsüchtig, wie wäre der im Stande zu regieren?

Der Fürst Jao wendet sich nochmals zu seinen Grossen und spricht: Wer ist geeignet zur Verwaltung des Staates? Huanteu erwiedert: Siehe da, Kongkong zeigt Geschicklichkeit in den Geschäften. Ach, erwiedert der Fürst, er sinnt auf Worte, ist dem Nützlichen entgegen und erfüllt den Himmel mit eitlem Geschwätze.

Der Fürst Jao wendet sich abermals zu den Grossen und spricht: Ihr Beamten, ich bin siebzig Jahre auf dem Throne. Seid ihr im Stande, die Regierung zu führen, so will ich meine Würde niederlegen.

Wir sind untüchtig, erwiedern die Beamten; wir würden die fürstliche Ehre herabsetzen. Hierauf Jao: So werde nun ein Erleuchteter und Einsichtsvoller niedrer Herkunft zum Herrscher erhoben.

Die Beamten sprechen: Da ist ein lediger Mann gemeinen Standes, Ju schun [2]) geheissen. Er ist der Sohn eines Blinden, — der Vater ist ein Thor, die Mutter lasterhaft und sein Bruder Siang hochmüthig. Und doch verstand es Schun, die Einigkeit zu erhalten, durch kindliche Liebe die Ordnung herzustellen und das Laster zu unterdrücken.

Der Fürst erwiederte: Wohlan, ich will ihn mit Frauen versuchen und sein Benehmen beobachten gegen die zwei Frauen.

---

1) In der Uebersetzung des P. Gaubil, 8, steht In tse Tschu. Man ersieht aber aus dem Commentar des Kongingta, dass In der Name ist der Herrschaft oder des Feudalreiches; Tse, ein Titel, unserm Worte Baron entsprechend, und Tschu der Eigenname des Mannes.

2) Ju ist der Familien- und Schun der Eigenname. Die spätern Hofgenealogen, worunter bereits Ssematsien (Sseki I, 140), nennen Schun einen Nachkommen des Hoangti, wonach er mit Jao verwandt und kein Mann niedriger Abstammung gewesen wäre.

Digitized by Google

Der König vermählt ihm seine beiden Töchter. So weit die Bücher der Chronik.

Jao und seine Nachfolger Schun und Ju werden als unübertreffliche Muster eines Herrschers dargestellt; die nachfolgenden Himmelssöhne mögen sich bloss bestreben, ihnen von ferne nachzueifern; sie zu erreichen wäre ganz unmöglich. Der Fürst Jao, heisst es, verbreite alle Tugenden im Lande: Ehrfurcht, Einsicht, Tüchtigkeit, Gedankentiefe, Ordnung und Ruhe. Das Licht seiner Treuherzigkeit, seines freundlichen Ernstes, seiner Selbstbeherrschung und Artigkeit erleuchtete die vier Enden der Erde, drang nach Oben und nach Unten. Der König verherrlichte seine erhabene Tugend in der gegenseitigen Befreundung der neunfachen Verwandtschaft [1]); ergläuzt die neunfache Verwandtschaft, so strahlen im Frieden hundert Geschlechter, so leben die Tausende der Lehensträger in Harmonie, alles Volk erneuert sich und beharrt in Eintracht [2]).

Ein Sonnenjahr von 366 Tagen ward angeordnet und nach den Jahreszeiten eingetheilt, damit die Geschäfte und Gewerbe des bürgerlichen Lebens, damit die religiösen Ceremonien und Opfer, damit die feierlichen Versammlungen der fürstlichen Knechte und Lehensträger im regelmässigen unveränderten Gleise sich fortbewegen mögen. Die Berechnung und Eintheilung des Jahres, welche in den spätern Jahrhunderten zu einem gewöhnlichen Geschäfte herabsinken, sind in den frühern Zeiten der bürgerlichen Gesellschaft von der grössten Wichtigkeit; wesshalb sich auch die grössten Fürsten und Weisen des Alterthums vorzüglich den astronomischen Beobachtungen widmeten. Die Sternkunde und das Kalenderwesen erfreuen sich heutigen Tages noch des grössten Ansehens im Mittelreiche, wo mehr denn sonst auf Erden die ursprünglichen Zustände der menschlichen Gesellschaft aufrecht erhalten wurden. Der Kalender hängt auch sonst innig mit dem ganzen Religions- und Staatswesen des Volkes zusammen, wesshalb auch den Lehnsherrschaften heutigen Tags noch der jährliche Kalender zugeschickt wird. Durch die Annahme desselben geben sie nämlich zu erkennen, dass sie sich der Weise des Mittelreiches fügen und den Himmelssohn als ihren obersten weltlichen und geistlichen Gebieter betrachten.

Die Flüsse China's, unter diesen vorzüglich der Hoangho, spotten allem Wasserbau der Behörde für die öffentlichen Arbeiten; kein Jahr vergeht, wo die Ueberschwemmungen nicht grosses Unglück anrichten und Tausende das Leben verlieren. So auch zu den Zeiten des Jao. Die Fluthen verbreiteten ringsum Ver-

---

1) Die Chinesen betrachten die neun auf einander folgenden Glieder einer Familie als Verwandte. Neumann, Lehrsaal des Mittelreichs, 21.

2) Diess sind die Worte, mit welchen der Schuking oder die Bücher der Chroniken beginnen.

derben; sie bedeckten die Hügel, umfassten die Berge und stiegen zum Himmel empor. Ist Jemand im Stande, spricht der bekümmerte Fürst zu den Grossen, diesem Unheil zu steuern? Einstimmig antworteten sie: Das vermag Kuen. Nein, erwiedert der Fürst, er ist der Geist des Widerspruchs, stört die Ordnung und fügt sich nicht dem Gesetze. Das mag sein, erwiederten die Grossen; man lasse ihn doch versuchen, was er im Stande ist zu leisten. Hierauf wieder Jao: So mache er sich daran und arbeite mit Sorgfalt. Neun Jahre verwendet Kuen auf das Geschäft, ohne allen Erfolg [1]). Kuen wird in das Gefängniss geworfen und dann seinem Sohne Ju die Wasserbauten übertragen. Der bringt sie zu einem glücklichen Ende, erwirbt dadurch die erste Stelle im Staate und die Lehensherrschaft Hia [2]).

Ju hat sich in der That unsterbliche Verdienste um das chinesische Volk erworben; seine Kanäle, vermittelst welcher viele stehende Wasser im Osten des Landes zum Meere geleitet wurden, erregen heutigen Tags noch das Erstaunen aller Kundigen des Westens wie des Ostens. Auch sind alle Weisen folgender Jahrhunderte voll seines Lobes. Zu den Zeiten des Jao, sagt einer derselben, war das Reich in Verwirrung; die Wassermassen überstiegen die Ufer und überschwemmten das Land; Unkraut, Gesträuch und Waldungen standen im üppigen Wuchse; die Menge des wilden Gethiers belästigte die Insassen und vor der Reife ging das Getreide zu Grunde. Jao erhebt betrübten Herzens Schun zum Mitregenten. Dieser liess durch Feuer die Berge lichten und das Gesträuch in den Sümpfen verbrennen, damit das wilde Gethier verjagt werde und keine Zuflucht mehr fände im Lande. Das Rinnsal von neun Flüssen ward durch Ju eröffnet oder erweitert; die einen sind zum Meere, die andern zum Kiang geleitet, — eine Arbeit, die ihn acht Jahre lang beschäftigte. Dreimal ging er vor dem eignen Hause vorüber ohne einzutreten; er gelangte zum Ziele; das Mittelreich ward beruhigt und der Boden ernährt wieder seine Bewohner [3]). Der mächtige Hoangho hat im Laufe der Jahre, durch Menschenhand wie durch die Natur gezwungen, sein Bett mehrmals verändert. Es theilte sich dieser Strom zu den Zeiten des Jao und noch viel später innerhalb Honans in zwei Arme, wovon der kleinere gegen Norden nach Petscheli floss und im Busen des Kreises sich mit dem Meere ver-

---

1) Schuking a. a. O. Es braucht jetzt wohl kaum bemerkt zu werden, dass diese Austretung der Flüsse nichts mit der Sündfluth gemein hat, welche einige Missionare in dieser Stelle des Annalenbuches finden wollten.

2) Isse X, 5 v. XI, 4, wo die Stellen aus dem Sseki angeführt sind. Schuking III, 14.

3) Mengtse, 96 des chinesischen Textes nach der lithographischen Ausgabe zu Paris.

Digitized by Google

einigte, der andere hingegen die jetzige Strömung verfolgte [1]). Ju verstand es der gewaltigen Wassermasse bereits in ihrem mittlern Laufe ein von hohen Ufern umgebenes neues Rinnsal zu bauen, um die benachbarten Ebenen zu schützen; er verstand es die Strömung über hohe Berge zu leiten, wie heutigen Tags noch an der Drachenpforte in Schansi und andern Orten zu ersehen [2]). Mit Recht heisst es desshalb in den Büchern der Chroniken: „Von den Ufern des östlichen Meeres bis zum fliessenden Sande der Gobi im Westen, vom Norden bis herab zum Süden verbreitet sich der Ruf seiner Weisheit, — er reicht hin zu den vier Meeren [3]).“

Herrscher Jao liess sich nicht von väterlicher Liebe blenden. Sein Sohn Tantschu, der hochmüthigen, grausamen und verschwenderischen Sinnes war und die Tage seines Lebens in Ausschweifungen dahinbrachte, ward von der Nachfolge ausgeschlossen [4]). Schun hingegen hat die Prüfung bestanden; noch bei Lebzeiten des Gebieters wurde er zum Mitregenten ernannt und bei dessen Tode [5]) zum Himmelssohn (2258 v. Ch. G.) erhoben. „Das Volk trauerte um Jao drei Jahre lang, wie um Vater und Mutter, nirgendwo fand Musik statt und Tanz, alle Freudentöne verstummten innerhalb der vier Meere“ [6]).

Schun hat eine grosse Anzahl anderer Einrichtungen getroffen, theils als Mitregent, theils als selbstständiger Fürst. Die Lehnsträger wurden in fünf Ordnungen getheilt, welche unsern Herzögen, Fürsten, Grafen, Baronen und Freiherrn entsprechen mögen, und ihnen dann hierüber eine Art Patent ausgefertigt [7]). Sie mussten sich von Zeit zu Zeit am Hofe stellen und unter dem Namen von Geschenken Tribut darbringen. Der König seinerseits umreiste das ganze Land innerhalb eines Zeitraums von fünf

---

1) Diess ersieht man aus den alten chinesischen Karten, welche zur geographischen Abtheilung des Isse Buch 155 gehören und einem andern chinesischen Werke, worin die Veränderungen im Laufe des Hoangho aufgeführt werden, entnommen sind. Gaubil, Histoire des Tatares-Mogoles. Paris 1759. 295.

2) Mailla, Hist. générale de la Chine. Einleitung 110.

3) Jukong a. E. Es ist ein Denkmal vorhanden unter dem Namen *Steininschrift des Ju*, welche sich in vielen chinesischen Werken, auch im Isse XI, 5 ff. vorfindet, die aber bloss aus einigen Stellen des Annalenbuches zusammengesetzt scheint und keine neue Thatsache enthält. Die Charactere haben die Form, welche Froschzeichen genannt werden, weil sie nämlich der Gestalt junger Frösche in ihrer ersten Verwandlung gleichen sollen. Siehe meinen Art. Ju in der Encyclopädie von Ersch u. Gruber.

4) Sseki in den Isse X, 6 v. Chouking 38.

5) Die Worte *tsu lo* in dem King bedeuten nach den alten chinesischen Auslegern ganz einfach *sterben*. (Schu nach der angeführten Ausgabe X. 18. 19.) Gaubil wollte (Chou. 16) in diesem Worte einen mystischen Sinn finden. Jao regierte der Sage nach hundert Jahre und starb im hundert siebzehnten seines Alters.

6) Schuking a. a. O.

7) Schuking a. a. O. Gaubil, 14.

Jahren, er belohnt die Trefflichen, bestraft die Schuldigen und entsetzt sie ihrer Leben. Die Gebräuche, mit welchen Schangti oder dem erhabenen Gebieter, den Bergen und Flüssen, allen guten und allen bösen Geistern geopfert werden soll, wurden näher bestimmt; auch fehlte es nicht an mancherlei Anordnungen über Erziehung und Unterricht im Volke; „Denn Menschen ohne Bildung, wenn sie auch Essen und Trinken im Ueberflusse haben, wenn sie auch prächtige Kleider und schöne Wohnungen besitzen, sind doch von den übrigen Thieren nur wenig verschieden“ [1]). Namentlich ward auf Ausbildung der Musik und Sprache grosse Sorgfalt verwendet; denn feine Rede und Gesang dienen ja vorzüglich zur Veredlung der Menschheit. Der Unterricht der Jugend möge so geleitet werden, dass die Erwachsenen beharrlich seien und freundlich, gutmüthig und fest, tüchtig und milde, einsichtsvoll und bescheiden. Es sollen die Lehren in Lieder eingekleidet und singend vorgetragen werden, weil sie sich mit Melodien leichter dem Gedächtnisse einprägen. Wer den Vorschriften entgegenhandelt und Widerstand leistet, der werde unerbittlicher Weise gestraft; jedoch zeige man während der härtesten Züchtigung Mitleid und Erbarmen. Die Fremden aber, welche aus fernen Landen kommen, nehme man freundlich auf und behandle sie mit Wohlwollen [2]).

Als Schun durch hohes Alter geschwächt den Regierungsgeschäften nicht mehr gewachsen war, wendet er sich zu Ju und spricht: Herrsche über meine Unterthanen, herrsche in würdiger Weise.

Meine Tugenden reichen nicht hin, entgegnete Ju, ich kann das Volk nicht regieren. Da ist Kaojao [3]); seine Tugenden überstrahlen alles Andere; er hat die Neigung des Volkes erworben; desshalb geziemt es sich, dass ihn der Herrscher erhebe.

Nein, erwiedert der Herrscher, als die Ueberschwemmung uns Allen drohete [4]), gönnte sich Ju keine Ruhe. Du hast dem Reiche die grössten Dienste geleistet und bist fern von Hochmuth und Stolz; desshalb hat dich der Himmel zum Herrscher erkoren; alle Geister und Anzeichen der Schildkröte und des weissagenden Grases [5]) haben für dich gezeugt. Widersetze dich nicht, gehorche! [6]) Mit Ju dem Grossen, wie er genannt wird, beginnt

---

1) Mengtse a. a. O. wo die Bildungsanstalten Schun's geschildert werden.

2) So beinahe wörtlich nach den Büchern der Chroniken.

3) Kaojao, dessen Lehren im vierten Abschnitt des ersten Theiles der Bücher der Chroniken enthalten sind, wird von den Jüngern des Kongtse für den ältesten oder ersten Weisen gehalten, derjenigen nämlich, welche keine Throne schmückten.

4) Gaubil, Chouking 26, Note 4. ist über diese Stelle doch etwas betroffen; die eigentliche Sündfluth, meinte er, könne diese Ueberschwemmung doch nicht gewesen sein.

5) Ueber die Art und Weise der Augurien und weissagenden Loose ist man nicht genau unterrichtet. Gaubil zum Chouking 170 ff.

6) Schuking III, 6 ff.

die erste Dynastie des chinesischen Reiches, welche nach ihrer Grafschaft in dem heutigen Kreise Schansi, Hia genannt wird. Gleichwie nämlich die europäische Aristokratie während der Jahrhunderte des Mittelalters sich nach ihren Stammgütern und Burgen nannte, so auch der Adel im östlichen Asien. Vermöge der sklavischen Weise des Ostens wird aber auch, was im Westen nicht der Fall ist, nach der ursprünglichen Besitzung des Herrscherhauses Staat und Land benannt. Man sagt, das Reich und Volk Hia, Schang und Tschéu, und so ändert sich mit jedem Wechsel der Dynastie der Name des Staates.

Das chinesische Reich hatte bereits in dieser frühen Zeit eine, im Verhältniss zu den übrigen Staaten der Erde, ausserordentliche Ausdehnung; es reichte vom östlichen Meere bis zur Gobi, — eine Strecke von mehr als zweihundertfünfzig geographischen Meilen; dann von den nördlichen Randgebirgen längs der grossen Mauer bis zur Meilingkette im Süden, über mehr denn hundert und fünfzig geographische Meilen. Der Staat umfasste die heutigen Kreise Petscheli, Schantong, Honan, Schansi, Schensi, Kiangnan, Ssetschuen, Hukuang und noch einen Theil von Kiangsi. Diese Landschaften werden sämmtlich in der Steuerrolle des Ju [1]), ohne Zweifel das älteste erdkundliche Denkmal der Weltgeschichte, so deutlich beschrieben, dass die gelehrten Sendboten, welche auf Befehl des Himmelssohns Kanghi zwanzig Jahre lang mit der Aufnahme des Mittelreiches beschäftigt waren, alle darin erwähnten Berge, Flüsse und andere Oertlichkeiten wieder zu erkennen und genau zu bezeichnen vermochten. Die grossen Wasserbauten, von Ju ausgeführt, und die über hohe Berge geleiteten Kanäle erregten das Erstaunen und die Bewunderung dieser kundigen Männer [2]).

Ju hatte auf den wiederholten Reisen das Land genau kennen gelernt. Er liess die zahlreichen Waldungen lichten und theilte das Reich, nach der Richtung der Bergketten und grossen Ströme, in neun Kreise, Tschéu oder Inseln genannt [3]), deren Abgaben, sowie die grössere oder mindere Anzahl derselben, nach der Natur des Bodens und den jedesmaligen Erzeugnissen des besondern Landes bestimmt wurden. Gefässe mit drei Füssen sind im öst-

1) Schuking, zweite Abtheilung, Buch der Hia genannt, erster Abschnitt: Jukong oder die Steuerrolle des Ju überschrieben, sechstes Buch.

2) Mailla, Vorrede zur Histoire générale de la Chine 53 ff. 109 ff. Dieser gelehrte Mann, welcher vorzüglich bei der Aufnahme Chinas beschäftigt war, rechnet die Ausdehnung des Reiches nach der angeführten Steuerrolle von Osten nach Westen auf vierhundert, und von Norden nach Süden auf nahe an dreihundert alter französischer Lieues. Diese Steuerrolle, sagt Mailla, ist ein geographisches Monument, dessen Genauigkeit man in Wahrheit bewundern muss. Die Gränzen der einzelnen Landschaften sind ganz so angegeben, wie wir sie bei der Aufnahme des Reiches gefunden haben.

3) Ohne Zweifel wurden die Kreise desshalb so genannt, weil sie zum Theil ringsum von Wasser umgeben waren.

Digitized by Google

lichen Asien ebenso heilig gehalten wie die Dreifüsse bei den Griechen; es hängt nämlich die Zahl drei mit den drei Grundstoffen alles Daseins zusammen, mit dem Inhalt aller Wissenschaft, Himmel, Erde und Menschheit. Ju liess neun solcher heiligen Gefässe giessen und hierauf die neun Kreise abbilden, — die älteste bildliche Darstellung eines Theiles der Erde [1]). Diese neun Dreigefässe gelten später als Schutz und Sinnbild des Reiches; jede Familie, die sich der Herrschaft bemeistern will, sucht zuvor diese Heilmittel, diese Symbole der Macht zu erlangen, um ihre Ansprüche auf das Reich zu begründen [2]). Den heiligen Gefässen wird besondere Verehrung erwiesen; sie sollen sogar als Geister angebetet worden sein.

Das Land der Mitte erscheint nach der Steuerrolle des Ju bereits zu diesen frühen Jahrhunderten in solch einem hohen Grade cultivirt; es werden hier eine solche Menge verschiedenartiger, natürlicher und künstlicher Erzeugnisse gewonnen, und als Abgaben dargereicht, dass man sehr geneigt wäre, die Aechtheit dieser Urkunde zu bezweifeln, wenn dafür nur irgend ein haltbarer Grund erdacht werden könnte, ohne das ganze chinesische Alterthum zu läugnen und alle seine geschichtlichen Denkmale als Lug und Trug zu bezeichnen. Die Abgaben bestanden in Gold, Silber, Stahl und Blei; in rohen und geschliffenen kostbaren Steinen, in roher Seide und Seidenstoffen verschiedener Farben, — weiss, roth, violett, gestreift und schwarz, sowie in mancherlei Gattungen verschieden gefärbten Baumwollenzeugs. Ein Theil der Bewohner bringt Cypressen, Tannen und anderes Holz, um Häuser zu bauen und Barken zu zimmern; ein anderer die Häute der Bären und Füchse, der Tiger und vielerlei Wilds zur Verzierung der Kleider, Wagen und Brustharnische; ein dritter Stäbe der Feigenbäume und klingende Steine für musikalische Instrumente; Gefieder verschiedener Gattung zu Fahnen und Standarten, dann Flaumfedern für Betten und Kleiderwatte; Elfenbein, Muscheln, Schildkrötenschalen, allerlei steinernes Geräthe und mannigfache Erzeugnisse des Meeres [3]). Welch eine grosse gewerbliche Cultur musste nicht bereits in einem Lande herrschen, wo alle diese Erzeugnisse gewonnen wurden! Wie geregelt mussten die Staatsverhältnisse sein, welche Ruhe und Ordnung nicht in dem weitausgedehnten Reiche herrschen, wenn alle diese Lebensbedürfnisse, wenn alle diese kostbaren Erzeugnisse von Jahr zu Jahr regelmässig aus allen Gegenden des Landes an den Hof gebracht werden konnten! Selbst die Barbaren auf den Inseln

1) Eratosthenes erzählt bekanntlich (Strabo I, 13 ed. Almelov.) Anaximander, der Schüler des Thales, habe die erste geographische Karte entworfen.

2) Han Schu oder Geschichte der Han, im Isse XI, 15. Dann Buch XII, wo alle Nachrichten der Schriftsteller über Ju gesammelt sind. Chouking 345.

3) Jukong a. a. O. Mailla a. a. O. Gaubil Chouking 56.

Digitized by Google

des östlichen Meeres, die Bewohner zu Tongking und Cochin-China haben, wie es heisst, bereits in diesen frühen Zeiten ihren Tribut eingesandt [1]).

Die Regierung des Ju als selbstständiger Fürst dauert nur wenige Jahre; als er Schun nachfolgte, stand er bereits im hohen Alter, — er soll drei und neunzig Jahre gezählt haben. Schun und Ju, sagen die Weisen des Mittelreichs, haben durch ihre Tugenden und Handlungen gezeigt, dass sie dem Himmel genehm sind; sie wurden desshalb auf den Drachensitz erhoben und die Söhne der verstorbenen Herrscher übergangen. Nicht so Ki, der Sohn des Ju. Dieser hatte zwar seinen ersten Beamten I zum Nachfolger ernannt; es sprachen aber die Grossen und das Volk: „Ki ist einsichtsvoll, er ist im Stande die väterliche Regierung fortzusetzen; ihn und nicht I, der nur wenige Jahre Ju beistand im Reiche, hat der Himmel zum Fürsten bestimmt. Soll ein Privatmann zum Throne erhoben werden, so muss er Jao und Schun an Weisheit gleichen und überdiess von einem Himmelssohne zum Nachfolger ernannt sein [2]); wird aber der Sohn eines Fürsten des Reiches unwürdig befunden, so müssen seine Laster und Gräuelthaten zum Himmel schreien“ [3]). Ki ward nun gegen den letzten Willen des Vaters als König anerkannt und das Herrscherhaus der Hia behauptet sich unter siebzehn Fürsten während eines Zeitraums von vierhundert neun und dreissig Jahren. Es erbte das Reich, bloss mit einigen Ausnahmen, immerfort vom Vater auf den Sohn. Aber schon Taikang, der zweite Nachfolger des Ju, vergass der Tugenden des grossen Ahnen. Taikang, sagen die Bücher der Chroniken, war ein Schatten auf dem Throne; er liess die Zügel fahren, übertrat die Tugend und war dem Vergnügen grenzenlos ergeben. Jenseits des Flusses Lo [4]) jagte

---

1) In einem Werke ohne alle Autorität, dessen Titel wir durch Miscellaneen oder Gesammelte Geschichten übersetzen könnten, angeführt im Isse Buch IX, 5 r. wird erzählt, dass bereits zu den Zeiten der Taotang oder Jao das Reich Juetschang eine heilige Schildkröte darbrachte, welche tausend Jahre alt und drei Ellen lang gewesen ist. Ueberdiess hatte sie auf ihrem Rücken ein Buch in Zeichen der Froschgattungschrift, die Geschichte berichtend von der Entstehung der Welt bis auf die Zeiten des Jao. Der Herrscher befahl das Buch abzuschreiben und nannte es die *Jahrbücher der Schildkröte.* Unkritische Gelehrte wollte hier einen Zusammenhang zwischen China und Aegypten sehen; es braucht aber bloss bemerkt zu werden, dass Juetschang ein Land ist, welches auf der Halbinsel zwischen China und Indien liegt, etwas oberhalb Malacca. Gaubil erwähnt bereits diese Mythe in den Observations mathématiques etc. herausgegeben von Souciet. Paris 1773. III, 47.

2) Desshalb, sagen die Chinesen, sei auch Kongtse nicht Regent geworden, er glich zwar an Weisheit Jao und Schun, aber kein Fürst hat ihn zum Nachfolger ernannt.

3) Mengtse II, 52 ff.

4) Der Fluss Lo, welcher sich in den Hoangho ergiesst, ist auch sonst sehr berühmt in der chinesischen Geschichte; aus diesem Flusse kamen viele Wunderdinge hervor wie das Loschu u. a.

Digitized by Google

er hundert Tage lang, ohne heimzukehren. Da gerieth das schwarzhaarige Volk in Aufruhr; I, der Lehensfürst von Kiong, stellt sich an die Spitze und versperrt dem König die Rückkehr. Die fünf jüngern Brüder des Fürsten machten sich auf, folgten der Mutter bis zur Mündung des Lo und liessen, von Schmerz ergriffen, die Vorschriften des Stammvaters, des grossen Ju, in Liedern ertönen. Der erste sprach: so lautet die Vorschrift des erhabenen Ahnen:

Befreunde dir das Volk,
Verachte nicht das Volk;
Das Volk ist jedes Reiches Grund,
Der feste Grund erhält das Reich.
Und sehe ich umher im Lande,
Ein jeder schlichte Mann,
Ein jedes schlichte Weib,
Das kann mich leicht besiegen.
Wer zwei und dreimal sich vergangen,
Der sorge, dass geheim es bleibe,
Und fühl' im Herzen Reue;
Denn gleichwie wenn mit morschem Zügel
Ich sollte sechs der Pferde lenken,
So fühle ich die Angst im Herzen
Bei der Regierung meines Volkes.
Wer möchte nicht dasselbe fühlen,
Wenn hoch empor er ragt auf Erden!

Der zweite sprach: so lautet die Vorschrift des erhabenen Ahnen:

Im Hause Sinnenlust,
Und ausserhalb die Jagden;
Der süsse Wein,
Der Wollust Klang,
Die hocherbauten Schlösser
Und bemalten Wände, —
Nur e i n e solche Leidenschaft,
Sie reicht hin zum Verderben.

Der dritte sprach:

Die Landschaft Ki errang
Der Herrscher Taotang [1]),
Man wich ab von des weisen Ahn' Urkunden,
Und hielt sich nimmer durch's Gesetz gebunden,
So ist das angestammte Land verschwunden!

---

1) Die Lehnsherrschaft Hia lag in dem Kreise Ki, welcher Schansi und einen Theil von Petscheli umfasste, wo die Könige residirten; Taotang ist der Familienname des Jao.

Digitized by Google

Der vierte sprach:

Herrlich, herrlich glänzt der Ahn,
Aller Reiche ward er Herrscher;
Und die Norm und die Gesetze
Hinterliess er Sohn und Enkel.
Für Gewicht und Maass
Liegt im Schatz die Norm;
Doch der Lehre ward vergessen,
Und die Vorschrift übertreten.
So zerfiel der Ahnen Halle,
Und kein Raum ist da für Opfer.

Der fünfte sprach:

Ach, welch ein Schmerz
Umzingelt das Herz!
Auf Niemand kann ich mich verlassen,
Es will die ganze Welt mich hassen.
Vergebens, dass das Herz zerbricht
Und Schande thront auf dem Gesicht;
Was einmal Laster hat verdorben,
Das wird durch Reue nicht erworben. —

(Schluss folgt.)

Erläuterung des Anfangs der babylonischen Inschrift aus Behistun.

Vom

Schulrath **Dr. G. F. Grotefend.**

Da der Oberst Rawlinson selbst erklärt, dass er in der babylonischen Keilschrift nicht alles zu erläutern wisse, und dazu des Beistandes anderer Forscher bedürfe; so wird es mir niemand verargen, wenn ich als blosser Entzifferer, ohne der morgenländischen Sprachen anders als durch Hülfe eines Wörterbuches kundig zu sein, den Verirrungen abzuhelfen versuche, welche einer völligen Entzifferung hemmend entgegen treten. Nicht Tadelsucht wird meine Feder leiten, sondern Rawlinson's grosse Verdienste um soviel dankbarer anerkennend, weil ich durch sie den Lohn meiner Bemühungen seit funfzig Jahren ärnte, will ich nur für die Sprachkundigen einen bessern Grund zu legen suchen. Denn sogleich bei dem Verzeichnisse der Charaktere habe ich zu bemerken, dass ich meistens nur die Begriffsbestimmungen als richtig anerkennen kann: in der Angabe ihrer Laute weichen meine Ansichten eben so sehr ab, als in der Deutung der Lautzeichen. Bei deren Bezeichnung irrt Rawlinson auf dieselbe Weise, wie Westergaard in der medischen Keilschrift irrte, da er sich ängstlich bemüht einem jeden Zeichen einen besondern Lautwerth beizulegen, und dabei allerlei Silbenwerthe annimmt, ungeachtet die semitische Schrift nur Mitlaute zu bezeichnen und die Selblaute selten anzudeuten pflegte. Die selbst von Rawlinson nicht ganz auszutilgende Sonderbarkeit, einerlei Laut durch mehrerlei Zeichen und zugleich verschiedene Laute durch einerlei Zeichen anzudeuten, erklärt sich aus der Art, wie die assyrische Lautschrift, mit welcher die babylonische zusammenstimmt, entstanden war. Die assyrische Keilschrift war ursprünglich eine nur allmälig ausgebildete Begriffsschrift, welche erst nach dem Verlaufe vieler Jahrhunderte zu einer Art von Lautschrift benutzt wurde, in welcher neben einfachen und zusammengesetzten Lauten viele Begriffszeichen beibehalten, und selbst die Bezeichnungen einfacher Laute in mannigfaltig veränderter Schreibung nur für besondere Begriffe gebräuchlich waren, während der anfangs verschiedene Gebrauch solcher Lautzeichen in vielen Fällen sich mit der Zeit verlor und einerlei Laut mehrfach bezeichnet wurde.

Die Aussprache der Eigennamen, welche man zum Grunde legen muss, um die Bedeutung der Zeichen zu erfassen, war in den verschiedenen Schriftarten selten so ungleich, wie Rawlinson annimmt. Sogleich bei dem ersten Worte, welches uns in der babylonischen Inschrift aus Behistun erhalten ist, wird man die Aussprache höchstens im ersten Zeichen verschieden finden, weil die babylonische Mundart das hebräische ה mit einem א vertauschte. Darum mag man *Achamanishiya* für *Hakhâmanishiya* lesen, wie der Grieche Ἀχαιμενίδης schrieb, ohne deshalb anzunehmen, dass jedes Zeichen einen besondern Silbenwerth gehabt habe. Das dritte Zeichen wurde vielmehr so oft nur wie *m* ausgesprochen, dass in Westergaard's *G*, 4. der Schreibung dieses Namens in des Kyrus Inschrift ein besonderes Zeichen für den Selblaut *a* hinzugefügt wurde. Eben dieses *a* schalten alle Inschriften aus Persepolis vor dem *n* ein, welches sich von dem in Behistun nur scheinbar unterscheidet, während das Zeichen in des Kyrus Inschrift als aus der ursprünglichen Bezeichnung eines Fürsten (*nsi*) hervorgegangen *ni* lautete, wie das Zeichen, welches die Inschriften zu Persepolis nach dem שׁ einschalten, zufolge des hinzugefügten Querkeiles statt der Umschliessung des Winkels und Verticalkeiles mit drei Keilen *shi* zu lauten pflegte. Sowie dieses Zeichen eingeschaltet wurde, um anzudeuten, dass das Schlusszeichen, welches sonst auch nur wie *a* lautete, wie *ya* auszusprechen sei; so wurde vor dem *n* dasjenige *a* eingeschaltet, welches als ursprüngliches Gottheitszeichen der medischen Aussprache gemäss *an* statt אֵל lautete. Für das ursprüngliche Fürsten- oder Königszeichen, welches dem Worte נָשִׂיא entsprach, wurde später ein aus den beiden Querkeilen des *n* und dem Landeszeichen für אִי zusammengesetztes Zeichen üblich, welches man statt des *s* mit einem Schrägkeile unterschrieb. Das Zeichen des Plurals, welches dem Titel *König der Könige* beigefügt wurde, mochte *in* ausgesprochen werden, wiewohl es vermöge der Zusammensetzung aus einem Winkel für *u* und dem ursprünglichen Königszeichen für *n*, welcher ein Verticalkeil vorgesetzt und in Persepolis auch ein Querkeil untergeschrieben wurde, *un* lautete. Ohne die beiden Querkeile lautete das Königszeichen *ish* und bezeichnete einen Mann, wie der Verticalkeil vor *Achamanishiya* einen Personennamen andeutete. Sowohl auf das Zeichen eines Mannes, als auf das Zeichen eines Königs folgt in der Inschrift der Name *Pars;* aber am Schlusse des ersten Abschnitts ist ihm das Landeszeichen vorgesetzt, in welchem Rawlinson die einem Dreieck ähnlichen Keile bei Botta wie drei Winkel schreibt, statt dass Layard dafür drei Schrägkeile zu schreiben pflegt. Ursprünglich waren es drei Querkeile, wie man das *a* mit drei senkrechten Keilen schrieb, weil man von den drei Grundzügen aller Keilschrift den senkrechten Keil als ein *a*, den wagerechten als ein *i*, und den Winkel als ein *u* gelten liess. Das erste Zei-

chen des Namens *Pars* ist ein *p*, hinter welchem das einem Babylonier schwer auszusprechende *r* verschluckt wurde; das zweite Zeichen ist ein *s*, welches im Adjective quer gestellt und mit einem doppelten *a* begleitet wurde.

Die Uebersetzung des ersten Abschnitts lautet: „Ein Achämenide, König der Könige, als persischer Mann König des Landes Persien." In der Grabschrift des Darius bei Westergaard *N. R.* 6 f. steht dafür: *Achamanishiya, ish Pa(r)saa bar ish Pa(r)saa* (ein Achämenide, persischer Mann als Sohn eines persischen Mannes). Die Uebersetzung Rawlinson's kann so wenig Beifall finden, als sein Versuch, die mangelhafte Schreibung des zweiten Königszeichens in der Inschrift aus Behistun zu rechtfertigen. Jeder folgende Abschnitt beginnt mit einem gleichen Vorsatze, der nach der Bezeichnung des Königs *Daryawesh* drei Zeilen mehr enthält, als der in Westergaard's *N. R.* 7. Von diesen drei Zeichen ist das erste ein ה, welches mit zwei Querkeilen in der Mitte als כ, mit einem Querkeile als ס, und ohne Querkeil in der Mitte als ז oder ד gilt. Da das letzte Zeichen bald nachher im Namen des *Aryaramna* als *m* gilt, so wird dadurch das Wort הָם gebildet, wodurch sich Darius als rechtmässigen König bezeichnete. In dem darauf folgenden Verbum ist das erste Zeichen dasjenige *y*, aus welchem im Namen *Daryawesh* durch den Zusatz eines *a* die Silbe *ya* gebildet ist. Das dritte Zeichen ist ein *n*: erklärt man nun das zweite Zeichen für ein *d*, dem ähnlich, welches im Namen des *Wahyazdata* der kleinern Inschrift No. 7. oder וַיְזָתָא (*Esth.* IX, 9) die Stelle eines ז vertritt; so erhält man das Verbum יָדִן (*spricht aus*) von דִּין. Die beiden ersten Worte nach dem Vorsatze, welche Westergaard's *C.* 20. in umgekehrter Ordnung enthält, sind sich mit Ausnahme desjenigen Zeichens, welches sich im Namen des Landes *Pa(r)thwa* bei Westergaard *N. R.* 12. als ein ת ausweiset, einander gleich, und beginnen mit der ursprünglichen Bezeichnung eines Vaters, welche einem senkrechten Keile sechs Querkeile vorsetzte, statt dass im Zeichen eines Sohnes, mit welchem beide Wörter schliessen, dem senkrechten Keile zwei übereinander gestellte nachgesetzt wurden. Da beide Bezeichnungen, des Sohnes wie des Vaters, in ein *a* übergingen, und der Winkel zwischen denselben als *w* galt; so wurde dadurch das Wort *áwá* für אָבָא (*Vater*) gebildet, אַתְוָא dagegen ist ein Possessiv für אִתִּי (*mir eigen* oder *mein*). Mit Auslassung des Verbums *ist* folgt auf diese beiden Wörter der Name des Hystaspes, dessen erstes Zeichen seiner Aehnlichkeit mit dem folgenden *t* ungeachtet *ish* lautete, wie das nach dem *t* folgende Zeichen, welches aus dem *a* mit sechs Querkeilen und dem ז mit vier Verticalkeilen zusammengesetzt ist, *az*. Im letzten Zeichen wird das *p* durch den hinzugefügten Strich vom ähnlichen Zeichen für *t* unterschieden, worauf die Bezeichnung eines Vaters und ein שׁ folgt, welches als Relativ zugleich Zeichen eines Genitivs war.

Digitized by Google

Die zweite Zeile beginnt mit dem Namen *Aryaramna,* welcher ein zweifaches *r* enthält. Dem ersten, mit welchem der Name *Daryawesh* geschrieben ist, sehen wir, wie im Namen des Xerxes in Westergaard's *G.* I., das Zeichen der Tausendzahl vorgesetzt, um dadurch die Silbe *ar* zu bilden; das zweite ist dasjenige *r*, mit welchem der Name des Kyrus am Schlusse der kleinern Inschrift No. 7. geschrieben ist. Wie darauf ein *m* folgt, das sich von dem im Namen *Achamanishiya* am Schlusse des zweiten Abschnittes unterscheidet; so ist auch das *n*, welches dem ursprünglichen *n* einen Quer- und Verticalkeil hinzufügt, von dem *n* jenes Namens verschieden, und das letzte Zeichen wird nur wie *a* ausgesprochen. Die Uebersetzung des ganzen Abschnittes lautet: „Darius, ein rechtmässiger König, spricht: Mein Vater (ist) Hystaspes; der Vater des Hystaspes (ist) ..... Aryaramna; der Vater des Aryaramna (ist) Shishpish; der Vater des Shishpish (ist) ein Achämenide.“ Daran reihet sich der dritte Abschnitt mit den drei Worten am Schlusse der zweiten Zeile, deren mittleres Zeichen wie in *yadin* statt eines *n* geschrieben scheint, da die Worte *án khen ádá* den hebräischen עַל כֵּן הֲזֵה (aus diesem Grunde) entsprechen. Das vorletzte Zeichen habe ich wegen seiner Aehnlichkeit mit dem im Namen des *Wahyazdata* für ein *d* erklärt: Rawlinson zieht ein *g* vor, weil mit demselben Zeichen die Namen der Städte *Rhaga* und *Agbatana* geschrieben sind; vielleicht lag aber auch diesen Namen ein ז zum Grunde, welches eben sowohl in *d* als in *g* übergehen konnte. Die dritte Zeile beginnt mit einem zusammengesetzten Zeichen, welches כֹּל zu lauten scheint, und durch ein hinzugefügtes ה zum Adverbium wird, das *ganz* bedeutet. Das Zeichen nach dem zweiten כֹּל, wofür die Inschrift das Zeichen eines Vaters als *a* hat, ist einem *p* ähnlich, scheint aber, da es auch oft als *t* gilt, eine ursprüngliche Bezeichnung der Zeit (עֵת) zu sein, da dann *ganz jede Zeit* dem Ausdrucke *von jeher* entspricht. Erklären wir darauf *inin* dem hebräischen אַדִּרִים nach medischer Aussprache zufolge durch *mächtige*, und *ádan* als einen Plural von *ádá*; so lauten die Worte *„von jeher (waren) diese (Achämeniden) mächtig.“* Das Zeichen, welches auf das wiederholte *von jeher* folgt, ist ein *n* mit der Zugabe zweier Schrägkeile, wodurch das Wort *nin* für *Nachkommenschaft* oder *Stamm* bezeichnet wird. Das hinzugefügte Suffix *un* ersetzt das Possessiv *unser*, wogegen das Wort *un* nach dem Plurale *n(s)iin* (*Könige*) als Plural des Suffixes ךְ oder ן *über sie* (die Perser) bedeutet. Hiernach lautet der Schluss des dritten Abschnittes: „von jeher (waren) unser Stamm Könige über sie“. *Nina, Νῖνος* oder נִינְוֵה hiess der Stammsitz der assyrischen Könige.

Der vierte Abschnitt beginnt nach dem gewöhnlichen Vorsatze mit dem Zahlzeichen 8, worauf ein Querkeil für die Partikel *in* (עִם), welche Rawlinson immer wie den längern Querkeil für Assyrien *as* lieset, ein כ als Abkürzung für כֹּל, und das Zeichen

eines Stammes mit dem Suffixe der ersten Person folgt, obgleich das Wort *áthwa* noch besonders hinzugefügt ist, dessen Bedeutung durch den Zusatz *in panthwa* für מֵאֵת פָּנַי (*vor mir her*) näher bestimmt wird. Das ת nach dem Königszeichen bildet das Wort *n(s)ith* für *Königswürde* oder *Königreich*, und das darauf folgende Verbum lautete *yaswún* von יָשַׁב (*besitzen*), da dem *y* ein *s* mit hinzugefügtem Verticalkeile und ein *u* folgt, welches auch als *w* gilt, wie das Zeichen, welches drei oder vier senkrechte Keile mit zwei Querkeilen durchkreuzt. Hinter diesem *w* hat Rawlinson das *u* ergänzt, welches als Suffix der dritten Person galt; es muss aber auch noch ein *n* ergänzt werden zur Andeutung eines Plurals: denn der ganze Abschnitt lautet: „Acht in meinem ganzen Stamme vor mir her haben die Königswürde besessen.“ Im fünften Abschnitte folgen auf den Querkeil, welcher die Partikel *in* vertritt, zwei Zeichen, welche zufolge des Namens *'Uwazdata* in der kleinern Inschrift No. 7 *zawa* lauten und dem persischen Worte *washná* (*Huld*) entsprechen, wofür ich kein besseres Wort zu finden weiss, als *zaba* für das chaldäische צְבִי. Sind jene beiden Zeichen richtig gelesen, so lautet der Name des Gottes nach der Bezeichnung des Genitivs *'Aúrawuzdá*, wobei die medische Vertauschung eines *m* mit *w* um so merkwürdiger ist, weil sie nur bis zum fünften Abschnitte der dritten Columne Statt findet, in den letzten vierzig Zeilen der Inschrift dagegen, in welchen auch der Name *'Uwazdata* mit zwei verschiedenen *d* und *t* und eingeschaltetem *a* dazwischen geschrieben ist, beständig ein *m* die Stelle des *w* vertritt, als ob die Inschrift von zwei verschiedenen Steinmetzen eingehauen wäre. Bei *ankhu n(s)i* ist das Verbum *bin* zu ergänzen, weil Darius spricht: „Mit der Huld des Auramazda bin ich König“; auf *n(s)ith ankhu* folgt dagegen das Verbum *ithdan*, welchem das Wort entspricht, was ich in den Inschriften zu Persepolis irrig *denan* gelesen habe, weil das mittlere Zeichen dieses Wortes im Namen des *Natitabet* der kleinern Inschrift No. 3. als *t* oder *d* gilt. Zufolge der Uebersetzung: „Auramazda hat mir die Königswürde verliehen“, könnte dieses Verbum auch mit תֵּתֵן 1 *Kön.* XVII, 14. verwandt scheinen.

Im sechsten Abschnitte enthält der Schluss der vierten Zeile das Pronomen *ádá* im Singulare, ungeachtet ein weiblicher Plural damit verbunden gewesen zu sein scheint, sowie der Deutsche spricht: „Dies sind die Länder, deren König ich wurde“. Das dem Königszeichen beigegebene Suffix *un* bezeichnet den Plural *über sie*, und *ábar*, dessen letztes Zeichen als Sohneszeichen *bar* lautet, bedeutet als Niphal von בָּרָא *ich wurde*. Von den Ländernamen enthält der erste *Pars* das Zeichen der Silbe *ar* in seiner Mitte, zum Beweise, dass das erste Zeichen nur ein *p* bezeichnete. Im zweiten Ländernamen für *Susa* scheint das erste Zeichen eine Zusammensetzung aus dem ein *s* andeutenden Zeichen der Zehenzahl und einem שׁ für die Silbe *sush* zu sein. Das mittlere

Digitized by Google

Zeichen, welches in den kleinern Inschriften No. 2 u. 5 am Schlusse ausgelassen ist, wie die Silbe *ar* im Namen *Pars* gewöhnlich ausgelassen wurde, ist ein *m*, welches die Stelle eines *w* vertrat, und das dritte Zeichen, welches als ת den Namen *sushwath* bildet, ist ein Suffix weiblicher Ländernamen, welches auch dem folgenden Namen für *Babel* beigegeben ist. Diesem nur durch das Zeichen einer Pforte (*bab*) angedeuteten Namen ist bei Rawlinson, wie bei Westergaard *N. R.* 15, statt des Landeszeichens ein *d* oder *th* vorgesetzt, welches die beiden kleinern Keile nicht hinter, sondern vor dem längern Schrägkeile schrieb. Wenn dies kein blosser Zufall ist, so wird dadurch das Wort חֵל angedeutet, welches den Ortschaften in Babylonien, wie in Assyrien, Mesopotamien und Syrien, häufig vorgesetzt wurde. Der Name *Ashshur*, welchem bei Westergaard *N. R.* 15. noch ein ת beigegeben wird, ist bei Rawlinson nur durch ein ש nach zwei Querkeilen angedeutet; der Name *'Arab* aber vollständig ausgeschrieben. Aegypten ist, wie bei Westergaard *N. R.* 16, *Wawesh* genannt, was vielleicht dem griechischen *Μέμφις* entspricht: der bestimmende Zusatz *in Warrath* mag für das hebräische בַּיְאֹרָת (*am Nilstrome*) stehen, da bei den Aegyptiern der Nil (ⲁⲙⲏⲣⲓ) schlechthin ⲓⲁⲣⲟ (*Fluss*) genannt wurde. *Sapa(r)d* und *Yáwan* sind, mit Ausnahme des verschiedenen *d*, wie bei Westergaard *N. R.* 16. geschrieben, wo in Z. 12. die Namen *'Ariwa*, *Bakhtra*, *Sughd*, vor *Uwarazmi(ya)*, welches bei Rawlinson statt der drei letzten Zeichen zwei etwas verschiedene enthält, vielfach verzeichnet sind. Merkwürdig ist die Bezeichnung der Saken am Paropamisus durch *Parúparisán* und *Khawar* für das hebräische גֹּמֶר, wie umgekehrt vorher *'Arima* für *'Ariwa* geschrieben ist, wodurch offenbar die Kimmerier bezeichnet werden. Der letzte Ländername, welcher bei Westergaard *N. R.* 13. nur mit *á* ohne das folgende *t* geschrieben ist, welches vielleicht durch das dem *d* ähnliche *t* angedeutet war, beweiset, dass dessen letztes Zeichen bei Westergaard als Schluss-*ú* galt, welches drei kürzere Querkeile über einem längern schrieb, und mit dem senkrechten Keile über einem Dreieck zu wechseln pflegte: denn bei Rawlinson lieset man *Sátagú*.

Das Mahâbhâshya.

Von

Prof. **Dr. Max Müller** in Oxford.

Im fünften Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (S. 518 ff.) konnte ich den Freunden Sanskritischer Studien die frohe Nachricht mittheilen, dass in Benares unter Herrn Ballantyne's Leitung eine neue Ausgabe der Grammatik von Pâṇini vorbereitet werde. Dieselbe sollte den Text der Sûtras, den Commentar des Patanjali (das Mahâbhâshya), den Commentar zu diesem Commentar von Kaiyaṭa (Mahâbhâshya-Pradîpa), und schliesslich den Commentar zu diesem Commentar über jenen Commentar von Nâgeça umfassen. Die Ausführung dieses grossartigen Unternehmens hat keinen Augenblick still gestanden, und die rastlose Thätigkeit des Herrn Ballantyne hat sich hierbei wiederum auf das schönste bewährt. Beim Anfang des Drucks ging ein Theil des fertigen Manuscripts verloren, wie ich aus einem Briefe vom 20. März 1852 erfuhr. Die Abschrift musste von Neuem gemacht werden. Der Druck ging aber noch immer nicht recht von Statten, da der Drucker nicht hinlänglich vorbereitet, und ausserdem der Druckort 30 engl. Meilen von Benares entfernt war. Es wurde also ein neuer Drucker, der Pandit Hanumân Dayâl, der Sohn Devadatta's, des zweiten Professors der Grammatik am Benares College, angestellt; und dieser scheint jetzt seine Aufgabe zur grossen Zufriedenheit Aller zu lösen.

Ueber den Plan der ganzen Arbeit theilt uns Herr Ballantyne Folgendes mit: „Sie dürfen von uns keine Ausgabe des Mahâbhâshya erwarten, die allen Anforderungen einer Europäischen Kritik entsprechen könnte. Alles was ich Ihnen versprechen kann, ist ein Buch, das für seine Zeit nicht nutzlos sein soll. Die Art wie wir zu Werke gehen, werde ich Ihnen sagen. Wir haben hier an unserm College drei Professoren für Grammatik und einen vierten Pandit (Kâçinâtha, Professor der Sânkhya-Philosophie), der als Grammatiker eines noch höhern Rufs geniesst als die drei andern. Der Text des Bhâshya, mit dem dazu gehörigen Commentar Kaiyaṭa's, und Nâgoji-Bhaṭṭa's Commentar zu Kaiyaṭa, werden von einem der Pandits angestrichen und abgeschrieben.

Die Abschrift wird sodann von allen vier Professoren revidirt. Darauf geht es zur Druckerei, und ich selbst lese die Correctur und besorge besonders die Trennung der Wörter, denn diess wollen die Pandits nun einmal nicht lernen. Sie sind so vertraut mit dem Gegenstand, dass sie auf solche Minutiae nicht Acht geben. Eine andere Correctur wird von den Pandits besorgt, und unser gelehrter Drucker selbst theilt mir, und durch mich den hiesigen Pandits seine Bedenken mit. — Wir haben uns aus der ganzen Stadt eine Anzahl von MSS. zusammen gebettelt, welche in einem feuerfesten Schranke aufbewahrt werden, und welche die Pandits mit dem von uns angenommenen Texte collationiren. Die variae lectiones sollen in einem Appendix folgen mit kurzen Bemerkungen dazu. Der erste Band wird das Navâhnika [1]) enthalten, und ich werde eine Vorrede und ein Specimen einer englischen Uebersetzung hinzufügen."

Vor einigen Tagen, kurz nach meiner Rückkehr aus Deutschland, habe ich nun wirklich die ersten Aushängebogen dieses Werkes erhalten, nämlich 98 Seiten Text, und 20 Seiten Uebersetzung. Jede Seite ist 19 Zoll lang und 11 Zoll breit, ein Format, das allerdings den indischen Manuscripten nachgeahmt, zum Gebrauch aber etwas unbequem ist, da wir nun einmal daran gewöhnt sind unsere Bücher binden zu lassen, und nicht wie die Indier jedes Blatt einzeln aufnehmen. Der Druck ist sorgsam ausgeführt; die Typen sind dieselben, mit denen der Text in der Calcuttaer Octavausgabe des Manu gedruckt ist, und das Ganze sieht aus wie ein kalligraphirtes MS. In der Mitte des Blattes steht der Text des Mahâbhâshya, darüber und darunter Kaiyaṭa, und wiederum darüber und darunter das Vivaraṇa. Von den Sûtras Pâṇini's ist noch keines gedruckt, da bisher noch alles Vorrede und Einleitung ist. Wahrscheinlich werden die Sûtras später die mittelste Stelle einnehmen, und vom Mahâbhâshya eingeschlossen werden. Dass bei dieser Anordnung auf vielen Blättern weisse Stellen stehen bleiben, ist ein Uebelstand, da dadurch das ganze Werk noch voluminöser und kostspieliger wird.

Dass der Indier kein Werk, und besonders keinen Commentar ohne Vorrede schreiben kann, ist bekannt, und ebenso dass sich diese Vorreden oft mit sehr unnützen Vorfragen beschäftigen. Zu welchem Zwecke wird diess Buch geschrieben? Worüber handelt es? Wer soll es lesen, und wie soll er es lesen? diess sind Fragen mit deren Beantwortung sich die Indischen Commentatoren nicht wenig abmühen. Trotz dem findet man in diesen Praeambeln auch so manches Interessante, und das Folgende mag als ein Beispiel davon hier eine Stelle finden.

---

1) Die ersten 9 Âhnikas umfassen nach der Calcuttaer Ausgabe den ersten Pâda des ersten Adhyâya.

Digitized by Google

Patanjali fasst sich noch am kürzesten. Er beginnt: „Nun die Wortlehre.“ [1]) „Dieses Wort Nun,“ fährt er fort, indem er seine eigenen Worte erklärt, „hat die Bedeutung einer Anzeige, und man muss wissen, dass das Lehrbuch, welches Wortlehre heisst, hierdurch angezeigt wird. Was für Worte sind aber (in der Wortlehre) gemeint? Weltliche und Vedische. Was nun zuerst die weltlichen betrifft, so sind sie z. B. Gauḥ, Ochs, Açvaḥ, Pferd, Hastî, Elephant, Çakuniḥ, Vogel, Mṛigaḥ, Wild, Brâhmaṇaḥ, Brahmane. Die Vedischen jedoch sind z. B. Çan no devîr abhîshṭaye, (Anfang des Âtharvaṇa), Ishe tvâ ûrje tvâ (Anfang des Yajurveda), Agnim îḷe purohitam (Anfang des Rigveda), Agna âyâhi vîtaye (Anfang des Sâmaveda).“

„Was ist denn nun aber „Wort“, z. B. bei Gauḥ, Ochs? Ist etwa das das Wort, was die Gestalt eines Dinges hat, welche mit Wamme, Schwanz, Buckel, Huf und Horn begabt ist? Nein, sage ich; das heisst Substanz oder Gegenstand (dravya). — Ist also etwa sein Ausdruck, seine Bewegung, sein Blinzeln das, was das Wort ist? Nein, sage ich; das heisst Bewegung (kriyâ). — Ist also etwa weiss, blau, braun, bunt das, was das Wort ist? Nein, sage ich, das heisst Eigenschaft (guṇa). — Ist also etwa was bei der Trennung untrennbar, bei der Zerstörung unzerstörbar, was (gleichsam) das Allgemeine ist — ist das das Wort? Nein, sage ich; das heisst Form, εἶδος (âkṛitiḥ). — Was ist denn also Wort? Es ist das wodurch, wenn es ausgesprochen wird, die Gesammtvorstellung eines mit Wamme, Schwanz, Buckel, Huf und Horn begabten Wesens eintritt. Für gewöhnlich wird auch ein Laut mit verständlicher Bedeutung [2]) Wort genannt. Man sagt z. B.: „Gieb ein Wort von dir“, „kein Wort mehr“, „dieser Junge macht viel Worte“, zu einem der sich laut macht. Desshalb ist Laut Wort.“

Hierüber ergiesst sich nun Kaiyaṭa in den folgenden Betrachtungen. Er ruft zuerst Nârâyaṇa an, als den höchsten Geist, sodann Sarasvatî, die Göttin der Rede, sagt, dass er, Kaiyaṭa, der Sohn des Jaigaṭa und Schüler des Maheçvara sei, und kündigt seinen Vorsatz an, einen vollständigen Commentar zum Mahâbhâshya der Tradition gemäss verfassen zu wollen. Als seine vorzüglichste Stütze bei diesem Unternehmen nennt er die Werke Hari's, wohl Bhartṛihari's. Hierauf beginnt die Erklärung der Worte Patanjali's. Der Verfasser des Bhâshya, sagt er, da er eine Erklärung geben will, spricht sich zuerst über den unmittelbarsten Zweck der Grammatik aus, indem er sagt: „Nun die Wortlehre“. Ueber die weitern Zwecke dieses Zweckes wird er später handeln. Hierauf, um seinen eigenen Satz zu erläutern, erklärt er zuvörderst das Wort „Nun“, welches einen Theil des

1) Atha çabdânuçâsanam.
2) Pratîtapadârthako dhvaniḥ.

ersten Satzes bildet. Das Wort *iti* (welches im Sanskrit auf atha [Nun] folgt), dient dazu um das Wort *atha* für sich selbst hinzustellen. Denn nur so, indem es mit den folgenden Worten in einem Satze verbunden ist, kann das Wort atha (nun) erklärt werden. Nachdem es so (durch iti) für sich selbst hingestellt ist, wird es durch das Pronomen „Dieses" angezogen, und es wird selbst ein „Wort" genannt, damit kein Zweifel über den Charakter des „Nun" übrig bleibe. Nun sagt er aber weiter, „es hat die Bedeutung einer Anzeige". Anzeige ist Vorwort, und „Bedeutung" ist soviel als Zweck dieses anzudeuten. Dass die Partikeln etwas andeuten können, ist im Vâkyapadîya (des Bhartṛihari) auseinander gesetzt. Hierauf zeigt nun der Verfasser des Bhâshya, was die Bedeutung des Satzes ist, wenn das Wort „Nun" die Bedeutung einer Anzeige hat, und er thut dies mit dem Worte „Wortlehre". Hier sieht man, vermöge des nahe dabei stehenden Wortes „Nun", dass die Wortlehre, die sonst Gegenstand mannigfaltiger Thätigkeiten werden könnte, nichts anderes als *angefangen* werden soll. Das Wort „Wortlehre" aber ist von ähnlicher Bedeutung als Grammatik. (Hierauf folgt die grammatische Erläuterung des Compositums çabdânuçâsanam, nach Pâṇ. II, 3, 66; II, 3, 65; und II, 2, 14; welche wir übergehen.) — Da nun aber das Wort (im Sanskrit çabda) Ton im Allgemeinen bedeutet, und da man glauben könnte, es handele sich hier darum, das Geschrei von Krähen, oder die Töne der Saiten zu lehren, indem, ohne dem was mit diesem Paragraphen beginnt, keine besondere Bestimmung hierüber gegeben ist, so fragt er, „Von welchen" sc. Worten? Dieses Frage-Pronomen bezieht sich auf Wort in Wortlehre, und man muss im Geiste den Sinn des ersten Wortes (Wort) abtheilen, obgleich er mit dem Sinn des zweiten Wortes (Lehre) verwachsen ist. Ebenso fragt man ja, wenn Jemand von einem Königsdiener spricht: sogleich, wess Königs? Indem er nun die volle Antwort giebt, so sagt er, „von weltlichen" sc. Worten. Denn da Grammatik als Appendix des Veda bekannt ist, so versteht es sich eigentlich von selbst, von welcher besondern Classe von Tönen in der Grammatik nur die Rede sein kann, nämlich von Worten im Allgemeinen. Weltliche Worte aber sind solche, wie man sie in der Welt hört, Vedische solche, wie sie im Veda vorkommen. Obgleich nun auch die vedischen Worte in der Welt gehört werden, so werden sie doch noch besonders genannt, um sie auszuzeichnen, wie man sagt: „die Brahmanen sind gekommen, und Vasishṭha auch ist gekommen," um den Vasishṭha auszuzeichnen. Ihre Auszeichnung kommt aber daher, dass sie vorzüglich Barbarismen vermeiden. Möglich auch, dass er unter weltlichen Wörtern nur die der Umgangssprache versteht, und daher sie besonders aufführt. — Er führt nun einzelne Worte (pada) an, wie Ochs, Pferd, da die Worte des gewöhnlichen Lebens nicht wie die des Veda, an eine bestimmte Reihenfolge

Digitized by Google

gebunden sind. Im Veda sind die Worte an eine bestimmte Reihenfolge gebunden, und desshalb führt er hier ganze Sätze an.

Da man nun sieht, wie im gewöhnlichen Verkehre auf Erden kein Unterschied gemacht wird zwischen Wort und Ding, wenn man sagt: „Diess ist ein Ochs," oder „dieser ist weiss," so wirft er, um den wahren Charakter des Wortes zu erforschen, die Frage auf: „Was ist denn nun aber Wort?" Welches von den Dingen, die uns entgegen leuchten, wenn wir „Ochs" wahrnehmen, ist Wort? Hierauf nimmt er die Dinge einzeln durch, indem er sagt: ist etwa das was so ist, Wort? Die Pronomina, welche die Einheit des Subjects und des Prädicats ausdrücken, nehmen wechselsweise das Geschlecht derselben an, so dass nach Belieben hier das männliche Pronomen bei Çabda [1]) (Wort) gebraucht wird.

Wenn es nun heisst: „Nein, sage ich", so erkennt man, dass Wort nicht Gegenstand sein kann, denn es wird mit besondern Sinnesorganen wahrgenommen. Was sonst noch den Gegenstand betrifft, so ist es klar, dass wenn eine Gegenstandslehre beabsichtigt worden wäre, er gleich zu Anfang gesagt hätte: „Nun die Gegenstandslehre." Obgleich nun auf dieselbe Weise es schon widerlegt ist, dass das Wort Eigenschaft, Bewegung und Form sein könne, so führt er diess doch weiter aus, macht jeden Vorschlag einzeln und widerlegt ihn sodann. Da sie alle zum Sinne des Wortes „Ochs" passen, so wird in Betracht gezogen, ob sie das sind, was das Wort ist. Die Widerlegung ist dieselbe wie zuvor. Unter „Ausdruck" (ingita) versteht man irgend einen Act des Körpers welcher eine Absicht anzeigt, unter Bewegung (ceshṭita) Zittern des Körpers, unter Blinzeln (nimishita) einen Act des Auges. — Wenn es heisst: „weiss, blau" u. s. w., so muss man, da Gegenstände vorher schon abgehandelt sind, Weiss und Blau nur für Namen von Eigenschaften nehmen. — Wenn es heisst: „bei der Trennung untrennbar," so wird damit die *Einheit* [2]) des Allgemeinen ausgesprochen, und mit den Worten: „bei der Zerstörung unzerstörbar", wird seine *Ewigkeit* bezeichnet. Was das Allgemeine ist, ist das höchste Genus, das blosse Sein, welches hier an der Stelle der niedrigeren Genera wie Ochs-sein u. s. w., gebraucht wird; es ist gleichsam das Allgemeine, und das Wort bhûta (geworden) in sâmânya-bhûta drückt hier einen Vergleich aus, wie wenn man sagt pitṛibhûta (zum Vater geworden). — Nachdem nun Gegenstand u. s. w. widerlegt sind, fragt er: Was ist denn also Wort? worauf sogleich die Antwort folgt: „Es ist das wodurch" u. s. w.

1) Nâgeça führt hier ein anderes Beispiel an: çaityam hi yat sâ prakṛitir jalasya, Was Kälte ist, das ist die Natur des Wassers. Ballantyne zeigt, dass es aus Raghuvança V. 54. genommen ist.

2) Die Einheit, sagt Nâgeça, dient dazu, um anzuzeigen, dass das Genus in vielen Dingen inhärirt; die Ewigkeit, um anzuzeigen, dass es wirklich inhärirt, nicht nur accidentiell verbunden ist.

Digitized by Google

Die Grammatiker nämlich nehmen an, dass die Bedeutsamkeit eines Wortes oder Satzes in diesen liege ohne Rücksicht auf die Buchstaben (und desshalb spricht das Bhâshya nicht von der Aussprache der einzelnen Buchstaben, sondern sagt im Singular „Das wodurch"). (Die Buchstaben könnten entweder jeder einzeln, oder alle zusammen genommen Bedeutsamkeit haben.) Läge nun die Bedeutsamkeit in jedem einzelnen Buchstaben, dann wäre es unnütz nach dem ersten noch einen zweiten und dritten Buchstaben auszusprechen. Sieht man diess ein, und lässt die Bedeutsamkeit jedes einzelnen Buchstaben als falsch fallen, so könnte man sagen, dass sie als Gesammtheit Bedeutsamkeit erhalten. Hier nun giebt es wieder zwei Möglichkeiten, indem man entweder annimmt, dass die Buchstaben entstehen oder sich offenbaren. Entstehen sie, so entstehen sie nicht auf einmal, offenbaren sie sich, so offenbaren sie sich einer nach dem andern; in beiden Fällen also bilden sie keine Gesammtheit (und nur in ihrer Gesammtheit sollten sie ja Bedeutung haben). — Sagt man nun endlich, dass sie bedeutsam werden, wenn sie durch einen Act der Erinnerung aufgefasst werden, so würde folgen, dass Worte wie Saraḥ und Rasaḥ (Sterne und Nester) keinen verschiedenen Sinn darstellen könnten. Es ist nun aber schon im Vâkyapadîya ausführlich dargethan, dass der Ausdruck (sphoṭa) als solcher, welcher durch Laute nur hervorgebracht wird, ohne Rücksicht auf die Buchstaben bedeutsam ist.

Da jedoch anderswo der Unterschied zwischen Laut dhvani) und Ausdruck (sphoṭa) festgestellt ist, so schadet es nicht, wenn hier beide als gleichbedeutend gebraucht werden. Was er beweisen wollte, war nur, dass Gegenstand, Eigenschaft u. s. w. nicht mit dem Worte „Wort" zu benennen sind.

In Bezug auf das Beispiel von Jemand der sich laut macht, oder der Lärm macht, könnte man sagen, dass, da Befehl und Verbot sich auf etwas Nicht-Gegenwärtiges beziehen, es schwer ist, die drei Aussprüche auf dasselbe Subject zu beziehen. Jedoch kann man ja auch zu Jemand, der Lärm macht, sagen: Mache Lärm, wenn man befürchtet, dass er aufhöre, und diess verhindern will; und wenn Jemand durch das Hören unangenehmer Laute aufgebracht ist, so sagt er: Kein Wort mehr!

Hiermit schliesst Kaiyaṭa seine Erläuterungen zu diesem Abschnitt, und es bleibt uns jetzt noch übrig, die dritte Stufe zu ersteigen, und Nâgeça's Eröffnungen (vivaraṇa) anzuhören. Es wird jedoch hinreichend sein, um Wiederholungen zu vermeiden, solche Stellen mitzutheilen, wo sich etwas wirklich Neues und Selbstständiges findet. Nâgeça ruft Çiva mit Ambâ, Sarasvatî, die Gurus, die Munis mit Pâṇini an der Spitze, und seine Aeltern, Satî und Çiva, an; erklärt dass er das Werk Nâgeça's (i. e. Patanjali's) genau kenne, den Haridîkshita als Lehrer verehre, und seinen Sold von Râma, dem Herrn von Çṛingavera, erhalte, und

Digitized by Google

jetzt das Werk Kaiyaṭa's (Bhâshya-pradîpa) erläutern wolle. Hierauf erklärt er die einleitenden Verse Kaiyaṭa's.

In Bezug auf den Titel von Patanjali's Werk: „Mahâbhâshya," „der Grosse Commentar," sagt er, dass seine Grösse im Vergleich mit andern Commentaren darin bestehe, dass, obgleich er erkläre, er doch auch seine eigene Meinung abgebe, und somit für sich selbst auch Autorität besitze.

Den Grund, warum Patanjali fragt, was für Worte in der Grammatik erklärt werden sollen, giebt Nâgeça dahin an, dass man wissen wolle, ob hier ein Werk wie das Çâkaṭâyana's gemeint sei, was Vedische Eigenheiten ausschliesst, oder ein Prâtiçâkhya, was nur auf Vedisches Bezug nimmt.

Die Umgangssprache (bhâshâ) erklärt Nâgeça als die, welche im Verkehr erwachsener Leute, welche Befehl erhalten oder ertheilen, vorkommt [1]). Auch fügt er hinzu, dass man nur im Veda auf den Accent Rücksicht nehme, nicht im weltlichen Verkehr [2]).

Hören wir nun noch schliesslich, was Nâgeça über das Wesen des Wortes zu sagen hat. „Wenn es heisst, dass für gewöhnlich kein Unterschied gemacht wird zwischen Wort und Ding, so heisst diess so viel, als dass „Ochs" z. B. nie in der Absicht gebraucht wird, den Ton „Ochs" darzustellen. Wenn Jemand Etwas vor sich sieht, und um den Namen davon zu wissen, die Frage thut: Was ist das? dann weiss er sehr wohl, dass bei der Antwort: „Diess ist ein Ochs," „die Farbe ist weiss", das Wort den fraglichen Gegenstand als identisch mit sich bezeichnen soll. Die Identität des Wortes und des Dinges ist die Kraft oder Bedeutung [3]), und diess ist deutlich dargethan im Commentar zum Pâtanjala [4]), und von uns selbst in der Manjûshâ nach der Auffassung Hari's [5]) erläutert worden. — Desshalb ist selbst in Sätzen wie: „Das zweisilbige Wort Râma brach den Stolz Pinâkin's," nicht an eine Verschiedenheit zwischen Wort und Ding zu denken. Es wird also gefragt: Was ist Wort, d. h. Was wird mit dem Worte Wort bezeichnet? Die Dinge, die uns dabei entgegen leuchten, sind Ton, Genus, Individuum u. s. w. Was Eigenschaft und Bewegung betrifft, so könnte man sie selbst als mögliches Wesen des Wortes ausschliessen, da sie als solche uns nicht entgegen zu leuchten scheinen, wenn wir wahrnehmen, was durch den Ton „Ochs" hervorgebracht wird. Es ist jedoch hier kein Unterschied zwischen Eigenschaft und Eigenschaftlichem, zwischen Bewegung und Be-

---

1) Bhâshâ prayojyaprayojakavṛiddhavyavahâras, tatra prayujyamânânâm ity arthaḥ. — Das Wort bhâshâ sollte hier im Sanskrit nicht mit prayojya verbunden sein.

2) Loke svarânâdarâd vede tadâdarâc ca.

3) Çabdârthayos tâdâtmyam eva çaktiḥ.

4) Vyâsa's Commentar zu Patanjali's Yoga-Philosophie nach Ballantyne.

5) Nach Ballantyne bezieht sich diess auf Bhartṛihari's Vâkyapadîya.

Digitized by Google

wegtem; Wort und Ding haben beide Anspruch auf Wesenheit, und, nach der Regel in Bezug auf das vom Nichtverschiedenen Nichtverschiedene [1]) ist gegen die Möglichkeit der Hypothese nichts zu sagen. Ebenso ist auch kein Unterschied zwischen der letzten Ursache und der Ursache einer Wirkung, welche von der letzten Ursache untrennbar ist. — Oder man könnte selbst sagen, wie Andere, dass die Masse der Eigenschaften den Gegenstand ausmachen, eine Ansicht, welche das Bhâshya zu V, 1, 119, zu billigen scheint; und dass also, wenn das Wort „Ochs" die Masse, es auch die einzelnen Eigenschaften ausdrücken kann, und somit die Hypothese an sich verständlich ist.

Kaiyaṭa fragt: „Welches von den Dingen, welche uns entgegenleuchten, wenn wir „Ochs" wahrnehmen, ist Wort?" Nâgeça bemerkt nun hierzu: Da hier nur von Wahrnehmen im Allgemeinen die Rede ist, indem, obgleich man die Form eines Gegenstandes augenscheinlich sieht, die Eigenschaften u. s. w. doch nur in einem allgemeinen Eindruck erscheinen, so ist die Frage hier, der Art nach, die nach dem besondern Duft bei einer Mango-Frucht, die man deutlich vor Augen sieht. Andere sagen, es ist, weil das allgemeine Wissen immer der Frage nach dem specielleren vorhergeht, wie diess auch in der Manjûshâ erklärt wird.

Wenn man fragt, was Wort ist, so wird als Antwort zuerst der Gegenstand, dann Bewegung und Eigenschaft beigebracht, weil Bewegung und Eigenschaft im Gegenstand ruhen. Der Grund aber, warum Bewegung v o r den Eigenschaften behandelt wird, ist, um auf versteckte Weise anzudeuten, dass Verbunden- und Getrenntheit, welche die Vaiçeshikas als Eigenschaften rechnen, hier zu den Bewegungen gezählt werden [2]).

Der Einwurf, dass Çabda (Wort und Ton) nach Einigen eine Eigenschaft, nach Andern ein Gegenstand ist, und dass desshalb die Antworten: „Nein, sage ich, das heisst Gegenstand; Nein, sage ich, das heisst Eigenschaft," nicht zwingend sind, ist nichtig, weil Paṭanjali nur sagen wollte: Nein, das ist eine Eigenschaft h i e r v o n, das ist der Gegenstand h i e r v o n.

---

1) Der betreffende Nyâya ist „tadabhinnâbhinnasya tadabhinnatvam," „quod ab eo quod ab illo non est diversum, non diversum est, non diversum est ab illo." Es ist nur ein verfeinerter Ausdruck für a = a.

Ab illo non diversum, ist Nicht-nicht a.
Quod ab eo non diversum est, ist Nicht-nicht-Nicht-nicht a.
Non diversum ab illo, ist Nicht-nicht a; also
Nicht-nicht-Nicht-nicht a = Nicht-nicht a, oder,
a = a.

Wir drücken diesen Grundsatz alles Wissens auch sonst wohl so aus: A : B
B : C
———
A : C

2) Vergleiche hierüber meinen Aufsatz in der Zeitschrift d. D. M. G. VI, S. 12.

Digitized by Google

Nâgeça erklärt sich entschieden gegen Kaiyaṭa's Erklärung von Patanjali's Ausdruck Sâmânyabhûtam: Kaiyaṭa meinte, es bedeute gleichsam das Allgemeine, indem nämlich das höchste Allgemeine, das blosse Sein an der Stelle des niedrigeren Allgemeinen, wie Ochs-sein u. s. w. gebraucht werde. Diess, bemerkt Nâgeça, wäre so viel als wenn man sagte, der Mango-Baum ist wie ein Baum. Diese ganze Erklärung ist unnöthig — der Ausdruck Allgemeines ist hier gebraucht für Alles was allgemein ist, und es ist kein Grund diess zu beschränken. Zu sagen, dass es eine Vergleichung sei, ist unnöthig; zu sagen, dass etwas zu ergänzen sei, ist schwierig. Man nehme das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, da man es ebenso erklären kann, wie das Bhâshya selbst „pramâṇabhûta" im Comm. zum ersten Sûtra Pâṇini's richtig erklärt (nämlich als etwas was Pramâṇa ist). In dem Beispiel „zum Vater geworden", mag „geworden" in dem Sinn von ähnlich genommen werden. Diess beweist aber noch nicht, dass es ähnlich bedeutet.

Das Wort „Form", εἶδος (âkṛiti), welches im Bhâshya steht, drückt Alles aus, was in G e n u s liegt. Etymologisch heisst Form (âkṛiti) das, wodurch etwas Selbstständiges dargestellt, von allem Andern getrennt wird. Und wenn es im Bhâshya heisst: „Allgemeinesgeworden", so soll diess eben Alles umfassen, was Allgemeines ausdrückt, nicht nur Genus, sondern auch Form, Gestalt u. s. w.

Kaiyaṭa nun nahm an, wie wir sahen, dass Sphoṭa, der Ausdruck, als solcher, welcher nicht aus Lauten besteht, sondern nur durch Laute hervorgebracht wird, bedeutsam sei. Nâgeça fügt hinzu: Die Wahrnehmung, dass diess e i n Wort, und diess e i n Satz ist, beweist, dass der Sphoṭa als solcher existirt, und dass er als einzeln für sich existirt, ohne Rücksicht darauf, ob das Gedächtniss die Buchstaben in oder ausser der Reihe auffasst (Rasa oder Sara). Meine Ansicht ist die, sagt er: Wie bei einem Zeuge Färbung eintritt durch verschiedene Farben [1]), welche mit verschiedenen Färbestoffen aufgetragen werden, und zwar der Reihe nach, so tritt auch Färbung ein bei diesem einfachen (Sphoṭa), bestehend in verschiedenen Lauten, und zwar eine geordnete Färbung, der Reihe der Aussprache nach. Diese ist fest, und wird wahrgenommen mit der Seele (manasâ). Für das Uebrige sehe man die Manjûshâ, wo sie über Çakti handelt.

Der Sphoṭa also wird nicht ausgesprochen mit Gaumen oder Lippen, sondern er wird nur offenbart vermittelst der Laute. Das Wort Laut bedeutet den hörbaren Schall (vaikharî), das Wort Sphoṭa (Ausdruck) den innern Ton, der in der Mitte stehen bleibt, aber durch Gaumen und andere Laute hervorgebracht wird.

Man könnte endlich sagen: Wort sei eine Masse von Schall, die aus articulirten Lauten besteht, mit dem Ohr wahrgenommen

1) Das Sanskritische varṇa heisst Farbe und Laut.

wird, und von der Jedermann weiss, dass sie etwas bedeutet. Dass das Wort etwas bedeute selbst für den, der nicht weiter nachdenkt, ist bekannt, und hiermit wäre der erste Theil des Wortes W o r t - L e h r e erklärt.“

Diess möge einen Vorschmack von dem geben, was wir vom Mahâbhâshya zu erwarten haben. Wenn jede grammatische Form mit derselben Genauigkeit behandelt wird, wie in der Einleitung die erste Hälfte des Wortes Wortlehre, so wird wohl wenig Raum für Zweifel und Ungewissheit bleiben. Hoffen wir nur, dass in den sachlichen Erklärungen das gegenseitige Verhältniss der Commentare sich anders gestalte als bei den philosophischen Vorfragen. Bei diesen ist allerdings das Bhâshya am klarsten, Kaiyaṭa weniger klar, Nâgeça am wenigsten. Ich gebe zu, wenn man sich lange abmüht, findet man, dass selbst Nâgeça in seinen Düfteleien durchaus scharf und folgerichtig argumentirt. Aber das Licht, was er verbreitet, ist oft von der Art, dass man vor lauter Licht, das Licht selbst nicht mehr sehen kann.

Ueber Ġazzâlî's Iḥjâ ʿulûm al-dîn.

Von

Dr. Hitzig.

Im Jahrgange 1847 dieser Zeitschrift S. 212 steht eine vorläufige, karge Notiz von dem in Bern befindlichen Manuscripte des ersten Theiles von Ġazzâlî's „Belebung der Religionswissenschaften". Einer Aufforderung zufolge, ausführlicher darüber zu berichten, bemühte ich mich dasselbe an meinen Wohnort zu bekommen, und habe mich diesen Sommer (1852), wenn auch unter vielen Abhaltungen und Störungen, mehrere Wochen damit beschäftigt, es möglichst genau untersucht und, soviel meine Zeit erlaubte, davon abgeschrieben. Die Sache liegt so, dass nicht sowohl von dieser Handschrift im Verhältnisse zu andern, als vielmehr von dem Inhalte des Buches selbst zu reden seyn wird. Den sich eignenden Theil meiner Arbeit lege ich im Folgenden vor, und will gewärtigen, ob die Veröffentlichung noch weiterer Auszüge verlangt wird. Zugleich mache ich es mir zur angenehmen Pflicht, sofort hier im Eingange den betreffenden Beamten, dem Berner Bibliothekar Hrn. *von Steiger*, für seine freundliche Bereitwilligkeit, die Handschrift auszuliefern, und dem durch seinen gemeinnützigen Eifer für Förderung aller gelehrten Zwecke längst rühmlich bekannten Dr. *Horner* in Zürich, durch dessen Hände das Buch in die meinigen kam, im Namen der Freunde unserer Wissenschaft öffentlich den wärmsten Dank abzustatten.

Anlangend zunächst die Geschichte dieses Manuscriptes, dessen Existenz (nebenbei gesagt) kein Geheimniss war, und das ich schon um Ostern 1838 bei dem sel. Dr. *Lutz* in Bern gesehen habe: so hat zu Ende desselben der Donator, Herr *Amad. v. Murall*, die Angabe eingeschrieben, dass er selbiges bei der Eroberung und Plünderung Constantine's den 13. Oct. 1837, damals als Freiwilliger beim französischen Generalstab angestellt, erbeutet habe. Gemäss einer Note S. 1 war es im Besitze eines ʿAbd al-ḫâliq gewesen. Die Schrift ist ein flüchtiges Cursiv, doch im Ganzen ziemlich lesbar; nur dass die Spur eingelegt gewesener Blumen hin und wieder ihre Züge verwischt hat. Zu den übrigen Lesezeichen hat sie in einzelnen Fällen auch die Vocale. Die Ueberschriften und Anfangswörter auch kleinerer Abschnitte sind mit

Digitized by Google

rother Dinte gross geschrieben. Die Correctheit lässt fast nichts zu wünschen übrig; kaum steht einmal حسب für حسن, وماضعه für مواضعه, يعبد für يبعد geschrieben. Der Abschreiber hat sich nicht genannt, auch kein Zeitdatum angemerkt. Das Exemplar ist übrigens in Leder eingebunden, auf Papier in Folio geschrieben, und enthält 500 Blätter. Die Seite hat gemeiniglich 32—33, bisweilen nur 31, aber auch 34—36 Zeilen; und z. B. folgende Worte: الفكر فهو اشرف العبادات اذ فيه معنى الذكر لله تعالى وزيادة امرين machen Eine Zeile aus. Blatt 169—176 ist verkehrt gebunden, so dass Bl. 176 auf 168 folgen sollte; und die Handhabung des Werkes würde viel leichter seyn, wenn dasselbe mit Seitenzahlen versehen wäre. Sein Titel endlich lautet vollständig:

الجزؤ الاول من كتاب احياء
علوم الدين للامام الغزالى
تغمده الله برحمته
وغفر لنا وله
والمسلمين
اجمعين
امين

Nach kurzem Eingangsworte berichtet der Vf., wie er sich entschlossen habe dieses Buch zu schreiben, durch welches er dem Leser die Bewunderung seiner Gegner benehmen und ihn über seinen (des Lesers) eigenen bisherigen Standpunkt aufklären wolle; dann kommt er auf seine Maxime: Handeln in Gemässheit des Wissens, zu sprechen, mit welcher er die pflichtmässige Reinigung der Seele und Besserung des Herzens zu bewirken hofft. Den rechten Weg des künftigen Lebens zu finden ohne Führer und Freund, sey misslich. Solche Führer sollten freilich die Gelehrten seyn, welche die Erben der Propheten; allein die Zeit habe sich ihrer entschlagen; es gebe jetzt nur noch Nachstoppler; auch reite diese meist der Satan, und das Panier der wahren Religion stehe vereinsamt. Sie kennten kein anderes Wissen, als das von Rechtsentscheidungen, welche der Richter zu Hülfe nehmen könne, um Streitigkeiten des Lumpenpacks zu schlichten, — als Dialektik und Rhythmik; die Wissenschaft aber vom Wege des künftigen Lebens, die Weisheit der Vorfahren (der ersten Muslimen), sey gänzlich in Vergessenheit gerathen; und da die Sache wichtig und der Gegenstand verwickelt, so habe er beschlossen dieses Buch zu schreiben. S. 29 wird die Klage über den Verfall der Wissenschaft wieder aufgenommen. Die Stifter der Schulen hätten

sich mit den Erkenntnissen des Innern, علوم القلوب, beschäftigt und mit dem Wissen nur die Richtung auf Gott gesucht, was bis S. 35 für die fünf Sectenhäupter nachgewiesen wird; während ihre Nachfolger nur Eins mit ihnen gemein haben: die rüstige und eifrige Entwicklung der Folgesätze der Rechtswissenschaft, التشمّر والمبالغة فى تفاريع الفقه. Auch noch S. 706 macht Ġ. in dieser Weise den laudator temporis acti. Das Wissen selbst aber, welches sich auf das künftige Leben bezieht, theilt er in ein *theosophisches*, auf intuitive Erkenntniss des innern Wesens der Dinge gerichtetes, علم المكاشفة, und in ein *gesellschaftlich-praktisches*, für die Anwendung im Leben bestimmtes, علم المعاملة, welche beiden übrigens (S. 145) mit einander in Verbindung stehen. Das vorliegende Werk soll sich lediglich mit dem علم المعاملة beschäftigen. Dieses letztere sey geboten (S. 15); die drei Stücke der معاملة sind: lassen (nicht thun), thun, fest glauben, ترك, فعل, اعتقاد.

Er habe, fährt Ġ. fort, sein Werk auf vier أرباع angelegt, also in vier Sectionen getheilt, deren jede zehn Bücher umfasst, so dass wir mithin vierzig Bücher vom تبيين erhalten. Neun Büchern der ersten: von den Stücken des Gottesdienstes, schickt er ein Buch vom Wissen überhaupt voraus, um das Wissen, welches eine Obliegenheit, zu entwickeln, das nützliche Wissen vom schädlichen zu scheiden, und nachzuweisen, wie die Zeitgenossen von der Norm des richtigen Handelns abweichen, sich täuschen lassen durch die „Trugbilder der Wüstenspiegelung", سراب, und in Sachen des Wissens mit der Schale sich begnügen statt des Kerns. Von andern Schriften über dieselben Gegenstände unterscheidet sich die seinige durch fünf Dinge: sie löse was jene verknüpften, und decke auf was jene verdunkelten; sie ordne was jene zerstreuten, und verbinde was sie trennten; sie fasse kurz was sie in die Länge zogen, und fasse zusammen was sie zersplitterten; sie verwerfe was sie hochhielten, und endlich bestimme sie dunkle, schwer verständliche Dinge, von denen man anderwärts nichts antreffe.

Von der dritten Section, dem Viertel der verderblichen Dinge, ربع المهلكات, sind das erste und das zweite Buch noch in diesem Bande enthalten; die übrigen acht sind: 3. Buch von den Nachtheilen der beiden Lüste: der Bauch- und der Geschlechtslust. 4. B. von den Nachtheilen der Zunge. 5. B. von den Nachtheilen

des Zornes, Hasses und Neides. 6. B. Censur der Welt. 7. B. Censur des Vermögens und des Geizes. 8. B. Censur des Ranges und der Heuchelei. 9. B. Censur des Stolzes und der Selbstgefälligkeit. 10. B. Censur der weltlichen Täuschungen. Die vierte Section schliesslich, das Viertel der heilbringenden Dinge, ربع المنجيات, umfasst folgende Bücher: 1. Von der Busse. 2. Geduld und Dank. 3. Furcht und Hoffnung. 4. Armuth und Enthaltsamkeit. 5. Bekenntniss der Einheit Gottes und Vertrauen auf ihn. 6. Liebe, Sehnsucht und Zufriedenheit. 7. Güte der Gesinnung, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit. 8. Beobachtung und Controlle seiner selbst, المراقبة والمحاسبة. 9. Nachsinnen. 10. Denken an den Tod.

Diese achtzehn Bücher, einem zweiten Theile des Werkes vorbehalten, fallen also auch für unsern Bericht hinweg; und wir wenden uns nunmehr zu dem Inhalte des ersten Theiles, zunächst zum كتاب العلم.

Im 1. Cap. handelt der Vf. von der Vortrefflichkeit des Wissens (der Gelahrtheit, العلم), des Lehrens und Lernens. Seine Erörterung nimmt hiebei den Gang, welchen er auch anderwärts einzuhalten pflegt, dass auf die dicta probantia des Qorân die bezüglichen Aussprüche Muḥammed's, اخبار, und auf diese die Aussprüche seiner Gefährten und der spätern Lehrer des Islâm, آثار, folgen; die rationellen Belege, شواهد عقلية, machen den Beschluss.

Den Werth des Wissens vermag er nicht hoch genug zu preisen. Die Gelehrten stehen 700 Stufen über den Gläubigen, und zwischen je zwei Stufen liegt eine Wegstrecke von 500 Jahren. Wenn der Gelehrte stirbt, so beweint ihn der Fisch im Meer und der Vogel in der Luft; sein Antlitz wird vermisst, und unvergänglich bleibt sein Gedächtniss. Aehnlich S. 74 [1]). Doch beschränkt Muḥammed und so auch Ibn ʿAbbâs einen Satz dieser Art auf denjenigen, welcher den Menschen Gutes lehrt, معلّم الناس خيرا; und auch anderwärts beziehen sich die Lobsprüche nur auf diejenige Gelahrtheit, welche durch das Lehren an Andere übergeht. — Wir heben noch aus, dass nach der Bemerkung Al-Zuhrî's

1) Auch hier also, in den kühnsten Hyperbeln ausgesprochen, jene Selbstüberhebung des gelehrten Wissens, welche durch den ganzen muḥammedanischen Orient geht; s. Ali's hundert Sprüche, S. 106, zu Nr. 126, und Catal. libb. mss. bibl. civ. Lips. p. 384, col. 1, adn. 1. Fl.

Digitized by Google

العلم, das Wissen, männlichen Geschlechts ist und nur männliche Geister dasselbe lieben, und den Spruch 'Alî's: Das Wissen ist besser, als das Haben: das Wissen behütet dich, und du hütest deine Habe; das Wissen verfügt, und über die Habe wird verfügt; die Habe wird durch Ausgeben gemindert, das Wissen aber wächst durch Mittheilung.

Im Abschnitte von den شواهد عقلية bemerkt der Verfasser:

Die wünschenswerthen Dinge werden erstrebt entweder ihrer selbst wegen, oder zugleich um eines andern willen, oder allein wegen eines andern. Letzteres sey der Fall mit dem Gelde; ihrer selbst wegen erstrebe man die ewige Seligkeit; ihrer selbst und eines andern halber die körperliche Gesundheit, z. B. die des Fusses als Freiheit von Schmerz, dann des Gehens halber, und um zu seinen Zielen und Bedürfnissen zu gelangen. So sey auch das Wissen eine Lust an sich, und werde darum seiner selbst wegen gesucht; sodann aber vermittle es seinem Besitzer auch die künftige Seligkeit, nach deren Werthe für die Menschen sich der des Mittels, zu ihr zu gelangen, bemisst. Dieses ist Wissen und Thun, welches letztere ein Wissen von der erforderlichen Beschaffenheit des Thuns voraussetzt; Wurzel des Glückes in dieser und jener Welt ist somit das Wissen. Seine Vortrefflichkeit ist an der seiner Früchte zu erkennen, unter welchen auch angeführt wird die in der Natur der Geschöpfe haftende Ehrfurcht vor demselben, so dass selbst dumme Türken und einfältige Beduinen ihre Scheiche ehren, weil ein grosses Maass von Wissen sie auszeichnet, und sogar das Vieh den Menschen ehrt, weil es merkt, dass der Mensch die für selbiges passende Nahrung unterscheidet.

Im 2. Cap. S. 15 ff. handelt Ġ. vom löblichen und vom tadelnswerthen Wissen. Es wird unterschieden zwischen Wissen, welches eine persönliche Obliegenheit, Selbstpflicht, فَرْض عين, und solchem, für welches Stellvertretung stattfindet, فَرْض كفاية. Jenes sey علم المعاملة (s. oben S. 174). Eine persönliche Obliegenheit sey z. B. Hochmuth und Selbstgefälligkeit zu lassen u. s. w. Das sey aber nur möglich mit Kenntniss ihrer Grenzen, Ursachen und Merkmale; ohne Kenntniss des Uebels und seiner Ursachen könne man es nicht heilen. Die Kenntnisse, علوم, welche فرض كفاية sind, theilen sich in gesetzwissenschaftliche (positiv-religiöse), شَرْعية, empfangen von den Propheten, nicht geschöpft aus Vernunft, Erfahrung und gewöhnlichem Hörensagen, عقل, تجْرِبة und سَماع; und in nicht gesetzwissenschaftliche, غير شرعية.

Digitized by Google

Letztere sind entweder löblich, oder tadelnswerth, oder freigestellt. Zu den löblichen gehört z. B. die Arzneikunst und die Arithmetik; beide sind Bedürfniss, aber wenn in einem Bezirke sich Einer damit abgiebt, so reicht das hin, und die Obliegenheit ist den Andern abgenommen. Tadelhaft ist der Wissenszweig des Zauberns und Beschwörens u. s. w., freigestellt Dichtkunst, insofern sie nicht unvernünftig ist, لا سُخْفَ فيها, und Geschichtschreibung. Die شرعية dagegen sind alle löblich. Sie haben ihre Grund- und Folgesätze (verstandesmässige Entwicklungen aus jenen), اصول وفروع, ihre Vorkenntnisse, مقدّمات, z. B. Kenntniss der Sprache und der Grammatik, — denn diese sind Hülfsmittel für die Kenntniss des Qorân und der Sunna, da beide eben in einer Sprache und zwar der arabischen erschienen sind —; endlich ihre vollendenden Kenntnisse, متمّمات, z. B. in der Qorânwissenschaft die Kenntniss des richtigen Lesens und der Organe, mit welchen die einzelnen Buchstaben auszusprechen sind, die Auslegekunst, die Kenntniss der aufhebenden und der aufgehobenen Stellen, ناسخ ومنسوخ, u. s. w.

Gazzâlî's Ansicht von der Philosophie wäre mir eigentlich interessant genug, um seine bezüglichen Aeusserungen vollständig im Grundtexte herzusetzen. Er meint: die Philosophie sey kein علم für sich, sondern umfasse viererlei Wissenschaft: 1. Geometrie und Arithmetik. 2. Logik. 3. Theologie, beschlossen in Metaphysik. 4. Naturwissenschaften. Letztere sind zum Theil der Religion feindlich, und in diesem Falle kein Wissen, علم, sondern ein Nicht- oder Afterwissen, جهل; zum Theil auf Untersuchung der Körperwelt gerichtet, und dann dem Thun der Aerzte verwandt; nur hat dieses den Vorzug ein Bedürfniss zu seyn, während jene überflüssig sind. Die Metaphysik (Religionsphilosophie) müsse man haben wegen der Einbildungen der Neuerer, gerade wie die Pilgrime gegen die räuberischen Araber schützenden Geleites bedürftig sind. Wollten die Araber ihre Feindseligkeiten aufgeben, so brauchten die Wallfahrer keine Schutzwache zu dingen; und ebenso, wollten die Neuerer von ihren Faseleien lassen, so würde man auch nicht mehr Theologie brauchen, als im Zeitalter der Gefährten des Propheten, عصر الصحابة, zu finden war. Der Metaphysiker soll aber die Schranken kennen, welche die Religion ihm setzt, und wissen, dass sein Verhältniss zu ihr das des Schutzwächters zum Pilgrim auf dem Wallfahrtswege ist.

Es scheint unmöglich, im Rahmen des Raumes, welchen ich zu beanspruchen wage, von dem reichen Inhalte, der sich hier ausbreitet, ein Miniaturbild zu geben, und zu diesem Behufe Ca-

pitel um Capitel durchzumustern. Ich gehe sofort weiter zum 7. und letzten Cap.: über die Vernunft, عقل, ihre Würde, ihre Wesenheit und ihre Theile.

Aus dem Cap. über die Würde der Vernunft, بيان شرف العقل, däucht mir namentlich bemerkenswerth des Ausspruch Muḥammeds: Das Erste, was der erhabene Gott schuf, war die Vernunft; und er sprach zu ihr: geh' vorwärts, und sie ging vorwärts; sodann sprach er zu ihr: geh' rückwärts, und sie ging rückwärts. Darauf sprach er: Bei meiner Herrlichkeit und Majestät! Ich habe nichts geschaffen, was mehr bei mir gälte, als du. Durch dich will ich geben und nehmen, durch dich belohnen und bestrafen. — Dagegen, fährt G. fort, könnte man einwenden; wenn diese Vernunft ein Accidens ist, wie konnte sie vor den Körpern geschaffen werden; und ist sie eine Substanz, wie kann sie als Substanz selbständig seyn und nicht in sich zurück einschwinden? Doch das gehöre zum علم المكاشفة (s. oben S. 174).

Schliesslich dürfte die Entwicklung der vier Bedeutungen des Wortes عَقْل — Vernunft und Verstand — es wohl verdienen, dass sie im Wesentlichen durch Uebersetzung wiedergegeben werde.

Erstens bezeichnet es die Eigenschaft, durch welche der Mensch sich vom Thier unterscheidet, und mit welcher er ausgerüstet ist, die intuitiven Erkenntnisse zu fassen und die geheimen Denkverrichtungen vorzunehmen; und das meint **Ḥârith al-Muḥâsibî**, wo er über den Begriff der Vernunft sagt: sie sey etwas Angeborenes, durch das die Erlangung der intuitiven Erkenntnisse zuwege gebracht werde, und gleichsam ein in das Innere des Menschen gestelltes Licht; mit ihr sey er ausgerüstet, die Dinge zu erkennen u. s. w. **Zweitens** bezeichnet es die Erkenntniss, welche sich verwirklicht im Geiste des Kindes, das die Möglichkeit der möglichen und die Unmöglichkeit der unmöglichen Dinge herausfindet, wie die Erkenntniss, dass Zwei mehr ist als Eins, dass Ein Individuum nicht an zwei Orten sich befindet u. s. f. **Drittens**: die mancherlei Kenntniss, welche aus den Erfahrungen gewonnen wird, von dem Lauf der Dinge. Wen Erfahrungen gewitzigt und Schicksale geläutert haben, den nennt man gemeinhin عاقل; wer aber nicht so geeigenschaftet ist, den nennt man einfältig, unerfahren, unverständig, غبيّ غمْر جاهل. **Viertens**: wenn die Kraft dieses Angeborenen sich so weit erstreckt, dass einer den Ausgang der Dinge erkennt und die Begierde zügelt, welche auffordert zur vergänglichen Lust, und sie bezwingt, so heisst der, dem diese Kraft eignet, عاقل, weil er vorgeht und zurückweicht nach Massgabe des Gebotes, auf den Ausgang der Dinge zu achten, nicht nach dem Geheiss der augenblicklichen Begierde

Digitized by Google

u. s. w. Jene erste Vernunft ist Grundlage, Pfeiler, Quelle, die vierte ist letzte Frucht und äusserste Höhe; die beiden ersten sind natürlich, die zwei letzten erworben.

S. 106 schliesst das Buch vom Wissen, und es folgt auf 444 Seiten in vier Abschnitten, فصول, das Buch von den Grundlagen der Glaubenssätze (religiösen Dogmen), كتاب قواعد العقايد. Der vierte S. 137 ff.: vom Glauben, ايمان, und von der Gottergebenheit, اسلام, ihrer Verbindung und Getrenntheit u. s. w., bietet ein weiteres religionsgeschichtliches Interesse dar, da man ja auch schon Christenthum und Glauben für Wechselbegriffe genommen hat. Man warf nämlich beide zusammen, oder unterschied sie, und hielt sie im letztern Falle auseinander, oder liess sie auch zusammenhängen. Muḥammed wurde gefragt: Welcher Theil des menschlichen Thuns ist vorzüglicher (als die übrigen)? اىّ الاعمال افضل; er antwortete: الاسلام. Man fragte weiter: Welcher Theil der Gottergebenheit ist vorzüglicher (als die übrigen)? اىّ الاسلام افضل; er antwortete: der Glaube, الايمان; und Ġazzâlî sieht diesen Ausspruch als einen Beweis an für die Verschiedenheit zugleich und die Uebereinstimmung beider Begriffe.

Auf das Buch von den Mysterien der Reinigung folgen S. 178 die Mysterien des Gebetes in sieben Capp. Beispielsweise heben wir aus dem ersten einige آثار (s. oben S. 175) aus, welche, wie für die betreffenden Sprecher, so auch für Ġazzâlî selbst bezeichnend sind. S. 201. Ḥâtim al-Aṣamm sprach: Ich hatte die Versammlung versäumt; da tröstete mich Abu Isḥâq von Buchârâ allein. Wenn mir aber ein Kind gestorben wäre, so würden mich mehr als zehntausend Menschen getröstet haben; denn ein geistliches Unglück nehmen die Leute nicht so hoch auf wie ein weltliches. — Abu Huraira, Gott hab' ihn selig, sprach: Es ist einem Menschen besser, dass ihm das Ohr mit geschmolzenem Blei angefüllt werde, als dass er den Gebetruf höre und nicht Folge leiste. — Es wird berichtet, dass Maimûn bin Mihrân in die Moschee kam und man zu ihm sagte: die Leute sind bereits weggegangen. Da habe er gesagt: wir sind Gottes, und zu ihm kehren wir zurück! Dieser Rest von Gebet ist mir lieber, als die Präfectur ʿIrâqs.

Das 5. Cap. bespricht ausführlich den Freitag in seiner Eigenschaft als Tag der religiösen Zusammenkunft. Das ganze Buch reicht bis S. 272, und ihm folgen bis S. 301 die Mysterien der Religionssteuer, الزكوة, in vier Abschnitten. Der vierte vom Almosen enthält einige bemerkenswerthe اخبار und آثار. Muḥam-

Digitized by Google

med sagte z. B.: Wenn der Gläubige einen Gläubigen kleidet, so ist er stets in der Hut Gottes, so lang ein Fetzen davon an ihm bleibt. — Loqmân sagte zu seinem Sohne: Wenn du eine Sünde begangen hast, so gieb Almosen.

Auf zehn SS. folgen die Mysterien des Fastens. Das Fasten ist der vierte Theil des Glaubens, weil es die Hälfte der Geduld, des halben Glaubens, ist. — Den Eintritt des Ramaḍân zu beglaubigen soll Ein Zeuge hinreichend seyn.

Es folgen die Mysterien der Wallfahrt in drei Capp. Im ersten wird nicht nur sie selbst nach ihrer vielfachen Verdienstlichkeit geschildert, sondern auch Mekka mit dem „alten Gotteshause", بيت عتيق, und Medina. Wir erfahren (vgl. *Weil*, Mohammed der Prophet, S. 40.): der schwarze Stein ist ein Edelstein, ياقوت, aus dem Paradiese; er wird einst auferweckt werden mit Augen und Zunge, und Zeugniss ablegen. Muḥammed küsste ihn häufig, und so auch ʿOmar, welcher aber dann sagte: ich weiss sehr wohl, dass du ein Stein bist, der weder schaden noch nützen kann, und hätte ich nicht den Gesandten Gottes dich küssen sehen, würde ich dich nicht küssen. —

Es folgt nun ein Buch über die Regeln der Qorân-Recitation, آداب تلاوة القرآن, in vier, und ein Buch über die Andachtsübungen und Anrufungen Gottes, اذكار ودعوات. Wir zeichnen eine Erzählung aus, S. 286, wie das Gebet eines auf den Gräberstätten hausenden Besessenen, مجنون في المقابر, um Regen erhört wurde, und merken an, dass in der Aufführung des Gebetes berühmter Persönlichkeiten S. 294 ff. الخضر als *Zeitgenosse des Elias* erscheint [1]).

S. 404. beginnt das letzte Buch dieser Section, von der Ordnung der ausserkanonischen Gebetsperikopen, اوراد [2]) u. s. w. Aus dem Abschnitte von der Verdienstlichkeit der religiösen Verwerthung der Zeit zwischen den „beiden Abenden", احياء ما بين العشاءين, mag folgender Ausspruch Muḥammeds hier Platz finden, weil ihm zufolge die Zeit zwischen den „beiden Abenden", בֵּין־הָעַרְבַּיִם, wirklich die Epoche des Sonnenunterganges ist, wie ich dieselbe schon vordem irgendwo erklärt habe. Der Gesandte Gottes sagte: das vor Gott verdienstlichste Gebet ist das Gebet des Sonnenunterganges, welches er keinem Reisenden und keinem Sesshaften erlässt. Mit demselben wird das Gebet der Nacht eröffnet und das Gebet des Tages besiegelt u. s. w. [3]).

1) S. Quarante questions, publ. par Zenker, p. ٩٣, l. 15 sqq. Fl.

2) S. Catal. libb. mss. bibl. civ. Lips. p. 405, col. 2, l. 26 u. 27. Fl.

3) Das arabische ما بين العشاءين ist entschieden die Zeit zwischen dem Sonnenuntergange und der ersten Nachtwache, oder zwischen dem

Die zweite Section, die der Regeln des Herkommens, عادات, beginnt S. 440 mit den Verhaltungsregeln bei'm Essen, آداب الاكل, unter welche auch die der Gastfreundschaft fallen. S. 461 schliessen sich die Verhaltungsregeln bei'm Heirathen an. Die Ehe wird dringend anempfohlen. Zwar gab es auch in Gazzâlî's Bereich Leute, die meinten: „das Beste in gegenwärtiger Zeit ist, nicht zu heirathen", الافضل تركه فى زماننا هذا; aber mit einem Worte 'Omar bin Chattâb's weist G. nach, dass nur Unvermögen, عجز, oder ausschweifendes Leben, فجور, zwei tadelnswerthe Dinge, nicht Frömmigkeit, ein Ehehinderniss seyn können. Ibn 'Abbâs habe gesagt: Niemand wird vollkommen religiös, bis er heirathet, لا يتم نسك الناسك حتى يتزوج; und Ibn Mas'ûd pflegte zu sagen: Wenn ich nur noch zehn Tage zu leben hätte, so würde ich doch gern noch heirathen und nicht unbeweibt vor Gott treten. Auch ist das Halten vieler Frauen dem Sufjân bin 'Ujaina zufolge S. 465 nichts Weltliches; denn 'Alî hatte vier Frauen und siebzehn Kebsweiber; und Ibrâhîm bin Adham entschuldigte seine Ehelosigkeit nur so, dass er sagte, er bedürfe einer Frau nicht, auch wolle er keine mit sich anführen; aber die Ehe sey dem Cölibat weit vorzuziehen. Gegenüber von fünf Zuträglichkeiten der Heirathens werden nur drei Uebelstände namhaft gemacht. Natürlich muss auch von der Beiwohnung, von der Scheidung, welche die gottverhassteste der freigestellten Handlungen, u. s. w. die Rede seyn; was ich alles hier übergehe.

S. 507 beginnt das Buch von der Einrichtung des Erwerbes in fünf Capp. Es genüge darauf hinzuweisen, wie 'Omar S. 537 die Gültigkeit eines Zeugen prüft. Von S. 544 an läuft durch sieben Capp. das Buch vom Erlaubten und vom Verbotenen. Aus dem sechsten empfehle ich unserer Gegenwart den — bei d'Herbelot auf Fodhail zurückgeführten — Ausspruch Muḥammeds (S. 611): die besten Fürsten sind diejenigen, welche zu den Gelehrten laufen, und die schlechtesten Gelehrten die, welche zu den Fürsten laufen.

Sonnenuntergangs- und dem ersten Nachtgebete, صلوة المغرب und صلوة العشاء, s. Caspari zum Enchirid. Stud. unter عشاء. Daher fasst Beiḍâwî, I, p. ١٠٩, l. 17, jene beiden Gebete unter der Benennung صلوة العشاءين zusammen, wofür Zamachšarî im Keššâf zu derselben Stelle (Ms. der Hall. Univ.-Bibl., 1. Bd., S. 158, Z. 4) صلوة المغرب والعشاء hat. Ebendaher heisst das erste Nachtgebet bei Beiḍâwî, I, p. ١٤٤, l. 9, in einem Ausspruche Muḥammeds العشاء الآخرة; vgl. de Sacy's arab. Chrestom., 2. Ausg., T. I, p. ١٥٨, l. 5 u. 6. Fl.

S. 630 folgt das Buch von der Geselligkeit, Freundschaft, Gemeinschaft und Vertraulichkeit; drei Capitel. Es bietet von vorn herein eine Fülle vortrefflicher Aussprüche über den Werth und das Wesen der Freundschaft und weise Rathschläge, wie man seine Freunde wählen solle. „Vor einem verständigen Feinde kann man sich sichern (S. 648), während man einen Freund, welchen Wahnsinn anwandelt, zu fürchten hat; denn der Verstand ist von Einer Art, فَنّ واحد, der Wahnsinn aber vielartig, الجنون فنون." — „Gemeinhin sind die Menschen wie die Bäume. Die einen geben Schatten, aber keine Frucht: das ist der, welcher in der Welt Vortheil bringt, aber nicht jenseits; denn weltlicher Vortheil ist wie der schnell fliehende Schatten. Andere geben Frucht, aber keinen Schatten: das ist der, welcher für das Jenseits taugt, aber nicht für das Diesseits. Wieder andere geben Frucht und Schatten zugleich, und noch andere keines von beiden, wie der Schotendorn, der die Kleider zerreisst, aber nichts Essbares und nichts Trinkbares bietet." — Unter den Gesetzen der Freundschaft S. 651 ff. wird besonders das Bewahren anvertrauten Geheimnisses eingeschärft, „auch wenn das Band zerrissen worden"; und mit zum Schönsten, was irgend über den Gegenstand gesagt ist, dürften nachstehende Worte Muḥammed bin Jûsuf's von Isfahan zu rechnen seyn: „Wo findet ein treuer Freund seines Gleichen? Deine Verwandten theilen sich in dein Erbe und ergötzen sich an dem, was du hinterlassen hast; während er, sich vereinsamend in Trauer um dich, nachsinnt über das, was du vorausgeschickt hast und was du ihm gewesen bist, und für dich betet im Dunkel der Nacht, während du ruhst unter den Schichten des Erdreichs. Der treue Freund ahmt gleichsam die Engel nach, indem ja ein Ausspruch des Propheten sagt: Wenn der Mensch stirbt, so sprechen die Leute: was hat er hinterlassen? die Engel aber sprechen: was hat er vorausgeschickt? freuen sich seinetwegen dessen, was er vorausgeschickt, fragen ihm nach und trauern um seinetwillen."

Schliesslich werden in diesem Buche noch die gegenseitigen Rechte der Eltern und der Kinder und das Recht des Sklaven erörtert bis S. 703, wo das Buch der Verhaltungsregeln für die Absonderung von der Welt, آداب العزلة, mit der Bemerkung anhebt, es herrsche viel Meinungsverschiedenheit über Einsamkeit und über Umgang mit Menschen, und welches von beiden dem andern vorzuziehen. Es gab Lehrer (S. 704, 718), welche riethen die Menschen zu fliehen, wie man vor dem Löwen flieht; und Sufjân al-Thaurî meinte wie Amos, die Gegenwart sey eine Zeit des Schweigens, wo man sich zu Hause halten müsse. Al-Fuḍail meint, viele Bekanntschaften zu haben sey ein Zeichen von Schwachköpfigkeit, S. 705; „wer sich aber vorzusehen weiss

wie Ṭâwûs (S. 706), der mag immerhin mit den Menschen Umgang pflegen". Er besuchte den Chalifen Hischâm und sprach: wie geht es dir, Hischâm? Da ward der zornig über ihn und erwiederte: warum redest du mich nicht an als Fürst der Gläubigen? Er antwortete: darum, weil nicht alle Muslimen über deine Chalifenwürde einig sind; so fürchtete ich zum Lügner zu werden. Auszeichnung verdienen die Geschichtchen vom Feldaraber, der einen Baum zu seinem Gesellschafter, نديم, machte, und von Einem, der bei Büchern und Gräbern verweilte; auch fliesst beiläufig S. 730 die Bemerkung ein, die Wahrheit sey nur Eine.

S. 732 beginnt das Buch von den Verhaltungsregeln auf Reisen. Es giebt zwei Arten von Reise, nämlich auch eine innerliche des Herzens von dem Hienieden zum Himmelreiche; das Stillsitzen wird von Ġ. scharf getadelt. Der Inhalt dieses Buches ist ungemein mannigfaltig. Unter Anderem werden eilf Obliegenheiten aufgezählt, welche der Reisende vom Anfange des Aufbruchs an bis zum Ende der Rückkehr zu erfüllen habe: z. B. die erste, dass er begangenes Unrecht vorher wieder gutmache, seine Schulden bezahle u. s. w.; die zweite, dass er einen Gefährten wähle und nicht allein ausziehe; die neunte, dass er mit seinem etwaigen Reitthier schonend verfahre, es nicht über Vermögen belaste, es nicht ins Gesicht schlage, nicht auf demselben schlafe, weil der Schlafende schwerer aufliegt u. s. f. Wir erfahren, wie es Muḥammed mit dem Reisen hielt, was er gewöhnlich auf die Reise mitnahm; zuletzt wird noch eine ausführliche Anweisung ertheilt, wie man nördlich oder südlich von Mekka reisend die Qibla zu bestimmen habe.

S. 764 ff. Das Buch von der sufischen Musik und Begeisterung, كتاب السماع والوجد.

Der Kâḍî Abu 'l-Ṭajjib al-Ṭabarî überliefert von den alten ʿUlemâ's, dass sie السماع für unerlaubt erklärten. Al-Schâfeʿî im Buch von den Verfahrungsregeln der Richter, كتاب آداب القضاة, sage (vgl. Silv. de Sacy, Chrest. Ar. I, 122 ff.), das Singen sey ein nichtswürdiges Spiel, ähnlich dem blossen Spasse; wer sich viel damit abgebe, sey ein Blödsinniger, dessen Zeugniss zurückzuweisen.

S. 810. Das Buch über die Anhaltung zum Guten und die Abhaltung vom Bösen, الامر بالمعروف والنهى عن المنكر.

Hinter den Eingangsworten bemerkt der Vf., es sey diess der grosse Angelpunkt in der Religion, und das Geschäft, zu welchem Gott sämmtliche Propheten erweckt habe; und wenn das einmal aufhören sollte, so werde alles und jedes Verderben hereinbrechen. Das Buch hat vier Capp.; im dritten werden die bösen Handlungen, deren Angewöhnung in dem Herkömmlichen be-

gründet ist, المنكرات المالوفة فى العادات, abgehandelt und dieselben mehrfach eingetheilt. S. 859 wird gelehrt: Die Unwahrheit, die sich unverhüllt als solche darstellt, und mit der keine Bemäntelung bezweckt wird, gehört nicht zu den منكرات, z. B. wenn Einer sagt: ich habe dich heute schon hundertmal gesucht; ich habe dir das schon tausendmal wiederholt, und Aehnliches, von dem man weiss, dass damit nicht etwas Wahres gesagt seyn soll. — Das vierte Cap. handelt von solcher Ermahnung an die Emire und Sultane, verhehlt dabei aber auch nicht, wie einem die Freimüthigkeit bekommen kann. Es wird erzählt, dass Ḥuṭaiṭ, der Oelhändler, zu Ḥaǵǵâǵ geführt wurde; und als er eintrat, sprach dieser: du bist Ḥuṭaiṭ? Er antwortete: Allerdings! frage wornach dir gutdünkt; denn ich habe Gott zugesagt, bei drei Eigenschaften zu beharren: werde ich gefragt, so sage ich die Wahrheit; werde ich gepeinigt, so bleibe ich standhaft; werde ich unversehrt entlassen, so bin ich dankbar. Da sagte jener: Und was sprichst du von mir? Er antwortete: Ich sage, dass du einer der Feinde Gottes auf Erden bist; du thust geflissentlich, was er verboten hat, und tödtest auf Verdacht hin. Da sagte Jener: Und was sprichst du von dem Fürsten der Gläubigen, 'Abd al-Malik, dem Sohne Marwâns? Er antwortete: Ich sage, dass er ein grösserer Verbrecher ist, als du, und du nur eine seiner Sünden bist. Da sagte Ḥaǵǵâǵ: Beleget ihn mit der Züchtigung! und es wurde die Züchtigung an ihm vollstreckt, bis das Rohr Mitleid für ihn fühlte. Sodann legten sie ihn auf den Bauch, banden ihn mit Stricken und hoben an zuzuschlagen, bis sie sein Fleisch losgeschält hatten; aber sie hörten ihn kein Wort sagen. Es wurde dem Ḥaǵǵâǵ angezeigt, er liege in den letzten Zügen; da sprach er: Schafft ihn hinaus und werft ihn auf die Strasse! Ǵa'far erzählt: Ich ging zu ihm hin, ich und ein Begleiter von uns, und wir sprachen: Ḥuṭaiṭ, bedarfst du etwas? Da sprach er: einen Trunk Wasser; und man brachte ihm einen Trunk. Darauf starb er, achtzehn Jahr alt. Gott sey ihm gnädig! (Vgl. d'Herbelot B. O. p. 442, b.)

Das letzte Buch dieser Section, von den Verhaltungsregeln hinsichtlich der Lebensweise und von den Sitten der Propheten, آداب المعيشة واخلاق النبوة, S. 883 ff. hat es hauptsächlich mit Muḥammed zu thun, mit seinen Manieren und Sitten, seinem Reden und Lachen, wie er speiste und sich kleidete. Ausführlich werden S. 892 seine verschiedenen Kleidungsstücke und Anzüge geschildert; dann folgt eine Beschreibung seines Körperbaus, seiner Gestalt und Physiognomie, seiner Gesichtsfarbe, seines Haares und Bartes, ausserdem seiner geistigen Eigenschaften; auch von den Zeichen und Wundern, welche ihn beglaubigten, ist die Rede. Einzelne Züge scheinen neu; oder wissen *Weil* und *Fleischer* bereits, dass

Digitized by Google

Muḥammed in Haupthaar und Bart wohlgezählt siebzehn graue Härlein hatte? [1])

S. 901 beginnt das erste Buch der dritten Section, die Erklärung der Wunder des Gemüthes, قلب; und es werden zunächst Begriff und Bedeutung der Wörter نفس, روح, قلب, عقل bestimmt. Das Gemüth erscheint sodann als König, welchem ein exoterisches und ein esoterisches Heer, جُنْد, zu Gebote steht: jenes die Glieder des Leibes, vorzüglich die Sinneswerkzeuge; dieses die Sinne selbst, oder auch die Begierde, beziehungsweise der Zorn. Viele Ueberschriften, unter welche sich der Stoff besondert. Es kommen successiv zur Sprache das menschliche Gemüth, seine Eigenschaften, sein Verhältniss zu den Zweigen des Wissens; wie der Weg der Ṣûfî zu Entdeckung der Wahrheit von dem der Speculativen, نُظّار, sich unterscheidet; die Bestätigung des erstern durch Gesetzstellen; wie der Satan des Gemüthes sich bemeistert durch Einflüsterung (S. 931) u. s. w. Das Gemüth wird hier verglichen mit einem aufgeschlagenen Zelte, zu dessen Thoren die Zustände hinströmen; mit einem Ziele, auf welches sich von allen Seiten Pfeile richten; mit einem Spiegel, an dem mannichfache wechselnde Gestalten vorüberziehen, so dass eine nach der andern darin sichtbar und derselbe von ihnen nie leer wird; oder auch mit einem Teiche, in den verschiedene Wasser aus geöffneten Kanälen sich ergiessen.

S. 961 folgt das Buch von der Zucht der Seele, Läuterung der Charakter-Eigenschaften, الاخلاق, und Heilung des Gemüthes. Zunächst treten sich gegenüber das gute und das böse Naturell, حُسْن الخلق und سُوء الخلق. Aus den آثار darüber heben wir den Satz des Wahb bin Munabbih aus: der Bösgeartete ist wie ein zerbrochener Topf: er wird nicht mehr ganz, und wird auch nicht wieder zu Thon; und aus dem Abschnitte S. 978 von den Krankheiten des Gemüthes und seinem Gesunden den Spruch Muḥammeds S. 980, man müsse sich bestreben dem Richtigen nahe zu kommen, wenn man es auch nicht selbst erreichen könne. Noch auf derselben Seite beginnt eine Erörterung des Weges, auf welchem der Mensch seine Fehler kennen lernen mag, und angeschlossen sind Zeugnisse der Ueberlieferung und des Gesetzes. Aus den erstern führen wir den Spruch Al-Ḥasan's an: Kein störriges Reitthier hat einen starken Zaum nöthiger, als deine Seele; und Ǵa'far bin Muḥammed's: die Gelehrten und Wei-

1) Ich danke für die Notiz; bisher war mir aus Wüstenfeld's Nawawî, S. ٣٢, Z. 4 v. u., bloss bekannt, dass Muḥammed bei seinem Tode noch nicht zwanzig weisse Haupthaare hatte. Fl.

sen stimmen überein, dass der (himmlische) Wonnegenuss nur durch Aufgebung des (irdischen) Wonnegenusses erlangt wird, ان النعيم لا يدرك الا بترك النعيم. Noch wird die Seele betrachtet im Zustand der Freude und in dem der Trauer; im letztern ist sie besser. Ihre Erziehung wird verglichen mit dem Abrichten des Falken, mit dem Entwöhnen des Säuglings; es folgt ein Vergleich mit dem Reitthier, welches anfänglich Sattel, Zügel und das Aufsitzen scheut.

Von S. 990 an handelt der Vf. unter neuer Ueberschrift von der ersten Erziehung der Kinder. Das Knäblein ist ein seinen Eltern anvertrautes Gut; sein reines Gemüth ein kostbarer Edelstein, in den noch nichts eingegraben, und nimmt alle Eindrücke auf. Wird nun der Knabe an das Gute gewöhnt, so wird er diesseits und jenseits glücklich, und an seinem Lohne haben seine Eltern, Lehrer und Erzieher Theil; wird er aber an das Böse gewöhnt und sich selbst überlassen wie das Vieh, so wird er elend und verkommt, wird eine Last für den Nacken seines Aufsehers und Pflegers, und es übermeistern ihn die Täuschungen der Welt. „Darum ist es nothwendig, dass wir nach Voraussendung dieser zwei Bücher die Section der verderblichen Dinge, مهلكات, vollenden, mit acht Büchern, wenn Gott der Erhabene will", u. s. w. Das Manuscript schliesst mit den Worten: تمّ الجزء الاول من احياء العلوم بحمد الله وعونه يتلوه فى الجزء الثانى ان شآء الله تعالى كتاب شرّ الشهوتين تمم; und es erhellt, dass Ġazzâlî selbst von dem dritten ربع, die beiden ersten Bücher noch zu diesem ersten جزء herübergezogen hat. Indem ich aber die Grenzen des mir gewordenen Auftrages innehalte, findet hier auch mein Bericht sein Ziel; und ich schliesse mit dem Wunsche, es möge auch über den zweiten Theil irgend woher Auskunft ertheilt und das ganze Buch bald herausgegeben werden [1]).

1) Vielleicht wird der letzte Wunsch durch Herrn Dr. *Sprenger* erfüllt; s. Ztschr. VI, S. 405, Z. 16 ff. Fl.

Ueber das I-King.

Die Texte des Confucius, welche sich auf die verschiedenen Reihenfolgen der Kwa beziehen.

Von

Dr. Gottfried Otto Piper.

Eine den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende gründliche Bearbeitung des ganzen I-king würde ein Werk von mehr als hundert Bogen fordern. Was die vorhandene Uebersetzung (Stuttgart 1834 u. 39) betrifft, so kann dieselbe in keinem Theile und in keiner Beziehung als ein treues Abbild des Buches angesehen werden. Wenig anders verhält es sich mit den Uebersetzungen und Erklärungen einzelner Bruchstücke, welche von Zeit zu Zeit veröffentlicht worden sind. Man kann daher das I-king als ein ganz unbearbeitetes Feld ansehen. Will man das was bisher über das I-king geschrieben ist, als Vorarbeit betrachten, so kann man mit gleichem Rechte die ganze sinologische Literatur für eine Vorarbeit halten: denn von den Schwierigkeiten, die dem I-king eigenthümlich sind, ist durch meine Vorgänger noch keine einzige gelöst worden. Wenn man den Leser in ein solches noch niemals erschlossenes Gebiet, das dunkel, weitläufig und erfüllt von räthselhaften Erscheinungen ist, einführen will, so ist die Wahl des Weges sehr schwierig. Ich schritt zunächst zu einer Bearbeitung der vier Anfangsworte *yuen heng li tsching* (Ztschr. Bd. III. S. 273) theils weil sie die ersten sind, theils weil sie sich in fast allen Texten bedeutungsvoll wiederholen, theils weil sie von den ausreichendsten Commentaren begleitet sind, theils endlich, weil sie sich schon seit langer Zeit einer gewissen Berühmtheit erfreuen; wie denn Rémusat 1811 sagt: ce fameux passage de l'ie king, d'un laconisme désespérant: iouen, heng, li, tsching. On pourrait faire un volume sur ces quatre caractères, sans en épuiser le sens. Man sollte meinen, es hätte mir am nächsten gelegen, nach dem ersten die übrigen Texte des ersten Kwa zu bearbeiten. Aber, anderer Schwierigkeiten zu geschweigen, wäre dies schon desshalb nicht ausführbar gewesen, weil in jenen Texten mehrere der stehenden Formeln vorkommen, deren Uebersetzung man nur dann für richtig halten kann, wenn sie, gleichförmig durch das ganze Buch angewendet, an jedem

Orte einen entsprechenden Sinn giebt [1]). Eine motivirte Uebersetzung solcher Texte bedarf daher der Bearbeitung der stehenden Formeln als Vorarbeit. Ich hielt es für das Thunlichste und Zweckdienlichste, meiner ersten Arbeit eine flüchtige Charakteristik der verschiedenen Bestandtheile des Buches folgen zu lassen (Ztschr. Bd. V. S. 195), und glaube nunmehr den geeignetsten Schritt zu thun, wenn ich die Texte des Confucius zusammenstelle, die sich auf den ältesten Theil des Buches, auf die wortlosen Figuren, beziehen. Man wird hier verschiedene Zusammenstellungen der Kwa finden, und bemerken, dass in jeder derselben ein Verhältniss zwischen den einzelnen Gliedern behauptet wird. Es liegt darin eine Aufforderung zu Vergleichung der zu diesen Gliedern gehörigen Texte. Gleich wichtig wird es sein, die Eigenthümlichkeiten der Reihe in welcher die 64 Kwa das eigentliche Buch *I* ausmachen, mit denen der übrigen Reihen zu vergleichen. Nur hierdurch wird es möglich werden, den Zusammenhang der einzelnen Texte zu entdecken, ohne welchen ein inniges Verständniss derselben nicht denkbar ist. Die nächste Aufgabe wäre dann, die Angaben der jüngeren Commentatoren über die bildliche Bedeutung der Kwa und der Linien (*hiao*), sofern sie in den Namen und 386 Texten wiedergefunden werden soll, zu prüfen. Hiernach würde man zu Bearbeitung der stehenden Formeln schreiten müssen. Diese Formeln bilden nicht nur gewisse verwandtschaftliche Gruppen, was auf die Erklärung jeder einzelnen Einfluss hat, sondern sie compliciren sich auch unter einander [2]), so dass die Erklärung einer einzelnen Formel sich auf die mehrer andern stützen muss. Ist man nun in jedem dieser Kreise zu befriedigenden Resultaten gelangt, so wird es an der Zeit sein, die Texte des ersten Kwa, wie die jedes folgenden, richtig zu übersetzen und gründlich zu erklären. Ohne diese Vorarbeiten kann man wohl den Sinn einzelner frei gewählter Texte anschaulich machen, aber nicht die volle Bedeutung sechs zusammenhängender Texte.

Die Kwa werden durchschnittlich in dreifacher Beziehung aufgefasst: nach der Reihenfolge (*siu*), dem Stellenwerthe der einzelnen Linie (*wei*) [3]) und der bildlichen Bedeutung des ganzen Kwa und der einzelnen Linie (*siang*). Gegenwärtig soll nur das zusammengestellt werden, was Confucius über die Reihenfolge sagt. Aber die nothwendig herbeizuziehenden commentarischen Erklärungen würden lückenhaft werden, wenn man das, was sie über die andern Verhältnisse einmischen, ausschliessen wollte. Ich muss daher etwas über die reiche Terminologie für die verschiedenen Attribute der Kwa voranschicken. Confucius bedient sich folgender Ausdrücke.

1. *twan* Stoff. In Beziehung auf den Sprachgebrauch des Confucius sagt der chinesische Lexikograph: „Der Stoff des Harten und Weichen in einem Kwa“, was mit dem Inhalte des Com-

mentars *twan* stimmt (s. Ztschr. Bd. V. S. 213). Die Neueren bedienen sich des Wortes *twan* gar nicht, sondern sagen statt dessen *tsai* (Stoff). Dasselbe Wort, welches Confucius selbst zu Erklärung seines Wortes anwendet [*]).

2. *siang* Gestalt, Bild. Wie Confucius dieses Wort gebraucht, ist bereits dargestellt (Ztschr. Bd. V. S. 208—213). Die Neueren bemühen sich, im Einzelnen nachzuweisen, dass das Kwa das Bild dessen sei, was sein Name bedeutet, und was der Text des Wen wang ausspricht, und dass die einzelne Linie das Bild dessen sei, was der Text des Tschëu kung ausdrückt.

3. *tschi* fester Körper. Der jüngere Commentar erklärt *tschi* durch das ihm geläufige Wort *ti* (Körper), welches er fast ähnlich anwendet wie *tsai*. Z. B. „sein Körper (*ti*) ist yin und yang, jedes getheilt (60) „des Kwa Körper ist innen voll, aussen leer“ (62). Man bemerkt, dass anstatt der Worte „hart und weich“ hier „voll und leer“ oder die Namen yang und yin selbst auftreten (s. Bd. V. S. 220).

4. *sin* Herz. Der Gebrauch dieses Wortes scheint bereits bei Wen wang und Tschëu kung vorzukommen [5]).

5. *sing* Natur, angeborene Eigenthümlichkeit; theils allein, theils zusammen mit dem folgenden *tsing* [6]). Die Neueren gebrauchen dieses Wort z. B. „des yang Eigenthümlichkeit (*sing*) ist Starrheit und Härte“ (62. 4). Wenn man das mit 1 und 3 vergleicht, so muss man annehmen, dass z. B. unter den Begriff der Härte gewisse Eigenschaften verschiedener Kategorien fallen. Eine solche Annahme kann nicht ohne Rückwirkung auf die Deutung der Texte des Confucius bleiben.

6. *tsing* Trieb; das ist nach der Erklärung des Lexikographen: „Erschütterung und Bewegung in dem *sing* (oder durch das *sing*).“ *Sing tsing*, Natur und Trieb, werden häufig zusammen genannt. So sagt Confucius (*wen yen* Bl. 9) von den beiden letzten der vier Worte, die das Kwa des Himmels begleiten: „*li tsching* das ist Natur und Trieb“. Auf ähnliche Weise nennen die Neueren den alten Namen des Kwa nach seiner rein lexikalischen Bedeutung den Trieb desselben; z. B. 54 *tui* und *tschin* „ihr Trieb ist Eröffnung und Bewegung“ [7]).

7. *tschi* Wille; nach der Erklärung des Lexikographen: „was in dem Herzen Meister ist, heisst *tschi*“. Keins der übrigen Worte wird so häufig und in so verschiedenen Formeln angewendet; der letzteren sind gegen 30, wie: der Wille ist innen, der Wille ist aussen, der Wille ist hart, der Wille ist erschöpft, der Wille erlangt noch nicht, der Wille wirkt u. s. w. Der jüngere Commentar bedient sich des Wortes ebenfalls häufig, und z. B. im Gegensatz des thatsächlich Vorhandenen; so begleitet er eine yin-Linie (7, 3) mit den Worten: „Der Stoff ist weich, der Wille ist hart“.

8. *te* Tugend. Dieses Wort ist schon weitläufig erklärt (Bd. III. S. 278), wo von den „vier Tugenden" des Himmels die Rede ist. Die Neueren gebrauchen das Wort *te* wie *tsing* (6). So heisst es von dem Kwa *ken:* „seine Tugend ist Feststehen, sein Bild ist der Berg". Auch findet man in Beziehung auf die zwei componirenden Kwa den Ausdruck: „der zwei Körper (*ti*) Tugend".

9. *i* Gerechtigkeit. Die lexikalische Definition des Wortes lautet: „entspringend aus der Menschenliebe und gehend zu Erreichung seiner rechten Stelle". Ich glaube das Wort, welches die naturgemässe Stellung, den wesentlichen Begriff, die Idee, bezeichnen soll, am einfachsten und deutlichsten durch „das Wesen einer Sache" wiederzugeben [8]).

10. *yung* Gebrauch, Dienst. Dieses Wort wird schon von Tschëu kung gebraucht, indem er bei dem ersten und zweiten Kwa dem „Gebrauch des yang" und dem des yin je einen besonderen Text widmet. Confucius stellt das Wort wiederholt mit dem folgenden „rechte Zeit" zusammen. Die Neueren stellen es in ein gegensätzliches Verhältniss zu dem Körper [9]).

11. *schi* Zeit, rechte Zeit; wird öfter zusammengestellt mit *i* Gerechtigkeit, und *yung* Dienst.

12. *tao* Weg. Confucius selbst giebt folgende Definition dieses Wortes (*hi tse* Bl. 6): „ein yin und ein yang das heisst *tao*". Ein yin und ein yang finden wir nirgend weiter beisammen, als auf der untersten Stufe der Quertafel des Fu hi (deren Abbildung Bd. V. S. 197), welche die Wegeslänge für sämmtliche 64 Kwa bezeichnet. Auch hier findet sich eine grössere Mannigfaltigkeit von Formeln, z. B.: der Weg ist aus, den Weg verfehlen, den Weg noch nicht verfehlen, den mittlern Weg erreichen u. s. f.

Ich komme nun zu den Reihen der Kwa, und behandele sie in derselben Folge, wie sie das *schue kwa* giebt.

I. „Himmel und Erde: feste Stellung [10]); Berg und Feuchte: durchdringender [11]) Dunst; Donner und Wind: wechselseitige Deckung [12]); Wasser und Feuer: nicht wechselseitige Verletzung [13]); die acht Kwa: wechselseitige Mischung [14])."

Der Commentar bemerkt hierzu: „dieses ist des Fu hi Stellung der acht Kwa; Himmel, Süden; Erde, Norden; Feuer, Osten; Wasser, Westen; Feuchte in Ost-Süd; Donner in Ost-Nord; Wind in West-Süd; Berg in West-Nord."

Es ist die Reihe gemeint, welche den Namen der runden Tafel führt (s. Bd. V. S. 197). Süden ist oben, Westen rechts. Die Kwa werden also von Confucius nicht der Reihe nach genannt, sondern er bildet Paare aus den diametral getrennten Kwa. Bei näherer Betrachtung finden wir, dass die Paare dieselben sind wie auf der von Wen wang entworfenen Geschlechtstafel: Himmel und Erde = Vater und Mutter, Berg und Feuchte = jüngster Mann und jüngste Frau, Donner und Wind = ältester Mann und älteste Frau, Wasser und Feuer = mittlerer Mann und

mittlere Frau. Der jüngere Commentar giebt ferner jedem Kwa ein neues Beiwort, indem er sagt: „oben der Himmel, unten die Erde . . . Der Berg hält Obhut . . . Die Feuchte schiesst fliessend daher . . . Der Donner bricht hervor . . . Der Wind erhebt sich . . .“ Anstatt die Worte Feuer und Wasser zu wiederholen, sagt er: „Die Sonne erzeugt das Licht in Osten, der Mond erzeugt den Hauch *phe* [15]) in Westen.“ Wie er dazu kommt, anstatt des Wassers den Mond zu nennen, darüber verbreitet ein anderer Text des Confucius einiges Licht; es heisst da (*schue kwa* Bl. 5) nämlich von dem Kwa des Wassers unter anderen: „es ist das Durchdringen (*tung*), es ist der Mond“. Der jüngere Commentar bemerkt dazu: „Durchdringen das ist des Wassers Natur (*sing*), der Mond das ist des Wassers Trieb (*tsing*)“ das heisst, der Mond, der Ebbe und Fluth macht, ist die Seele des Wassers.

II. „Donner zu Bewegung [16]), Wind zu Zerstreuung [17]), Regen zu Befeuchtung [18]), Sonne zu Erleuchtung [19]), *ken* (Berg) zu Feststehen [20]), *tui* (Feuchte) zu Eröffnung [21]), *kien* (Himmel) zu Führung [22]), *kwen* (Erde) zu Bergung [23]).“

Der Commentar bemerkt: „Des vorangehenden Himmels grosse viereckte Tafel (*ta fang tu*). Betrachte ihre Mitte anfangend in *tschin* (Donner) und *sun* (Wind), ihr Netz endigend in *kien* (Himmel) und *kwen* (Erde), So ist es zu Vollendung der Arbeit der unergründlichen Schöpfung und Verwandlung.“ Es ist die sonst sogenannte Quertafel des Fuhi gemeint (s. Bd. V. S. 197), welche diese Reihe der Figuren hat: 8. 7. 6. 5. 4. 3. 2. 1. Confucius beginnt die Aufzählung von innen, mit jedesmaliger Umkehrung der Glieder: 4—5, 6—3, 7—2, 1—8. Den auffälligen Umstand, dass nur die vier letzten Kwa mit ihren eigentlichen alten Namen, die vier ersten aber mit den neueren physikalischen Namen genannt werden, hat schon *Tschu tse* angemerkt, ohne jedoch eine Erklärung zu versuchen. Der Commentar verbreitet sich bloss über die Beiworte, wie folgt. „Der Donner ist das Bewegende in den Dingen und hervortreibend ihr Leben und ihren Trieb. Der Wind ist das Zerstreuende in den Dingen, und hinausführend ihre Stokkung und Verknotung, beherrschend die Arbeit der Dinge. Der Regen ist das Befeuchtende in den Dingen, und dem Trockenen Absterbenden zur Pflege. Die Sonne ist das Erleuchtende in den Dingen, und dem Dunkelen Feuchten zur Trocknung, ausbreitend die Arbeit der Dinge. *Ken* (Berg) ist zum Feststellen der Dinge, aussendend Leben und Trieb, bindend, sammelnd und nicht abweichend. *Tui* (Feuchte) ist zu Eröffnung der Dinge, aussendend Leben, stützend jedes für sich Wandelnde, und erfreuend, ausbreitend, vollendend die Arbeit der Dinge. *Kien* (Himmel) bei *tui*, und wohnend am Anfange der Tafel, hat den Weg (Bestimmung) des Führers, ist des Dinge Erschaffens Meister. Die sechs Kinder werden alle gemeinsam geführt in *kien*, und getheilt geleitet zu einträchtiger Folge. *Kwen* (Erde) bei *ken*, und wohnend am

Ende der Tafel, hat den Weg (Bestimmung) der Bergung, ist des Dinge Nährens Speicher. Die sechs Kinder sind alle geräumig eingeschlossen in *kwen*, und wahrnehmend die Zeit zum Aufgange."

III. Der Herr geht auf in *tschin* (Donner), ordnet [24]) in *sun* (Wind), sieht einander [25]) an in *li* (Licht), thut den äussersten Dienst in [26]) *kwen* (Erde), eröffnet das Wort [27]) in *tui* (Feuchte), kämpft [28]) in *kien* (Himmel), mühet sich [29]) in *kan* (Wasser), vollendet das Wort in *ken* (Berg)."

Der Commentar erklärt zunächst das Wort „Herr": „*ti* [30]) das ist der Herr und Lenker des Himmels". Was die Reihe betrifft, so sagt er: „diese Stellung der Kwa ist von Wen wang bestimmt." Die Reihe entspricht allerdings der Figur, welche den Namen des Wen wang trägt (*tu* Bl. 6) und die acht Kwa kreisförmig geordnet hat: Feuer oben in Süden, Wasser unten in Norden, Donner und Feuchte in Osten und Westen. Himmel Nord-West, Wind Süd-Ost, Berg Nord-Ost, Erde Süd-West. Diese Reihe scheint die meiste Geltung behauptet zu haben; denn *tung* ist der stehende Name für Osten, und bedeutet zugleich Bewegung, während das gleichlautende Wort, dessen eigentliche Bedeutung die letztere ist, von Confucius gewählt ist, den alten Namen des Donners zu erklären. Confucius beginnt mit Osten, und schreitet regelmässig über Südosten und Süden bis zu Ende, Nordost. Die Commentatoren deuten mehrfach darauf hin, diese Reihe bezeichne den Kreislauf eines Jahres. Doch möchte über diesen Punkt keine Einstimmigkeit herrschen, da die anders gereihete runde Tafel des Fuhi, welcher die Reihe bei I. entsprechen soll, als jüngere Beischrift die 12 Tages- und Jahreszeiten in regelmässiger Folge erhält.

IV. Alle Dinge gehen auf in *tschin*; *tschin* ist das östliche Viertheil. Sie werden geordnet [31]) in *sun*; *sun* ist Ost-Süd; ordnen, das heisst aller Dinge klare Ordnung [32]). *Li* das ist das Licht, und aller Dinge gänzliches einander Erblicken; des südlichen Viertheils Kwa. Der vollkommene Mensch [33]) wendet sich nach Süden, und belauscht, was unter dem Himmel nach dem Lichte strebt, und beherrscht alles dieses zusammengenommen. *Kwen* das ist die Erde, und das was alle Dinge gänzlich bis auf das Aeusserste ernährt; desshalb heisst es „den äussersten Dienst thun in *kwen*". *Tui* ist Herbstmitte, wo aller Dinge Eröffnung [34]) ist; desshalb heisst es „das Wort eröffnen in *tui*". Sie kämpfen in *kien*. *Kien* ist das Kwa des West-Nordens; es sagt, dass *yin* und *yang* einander decken [35]). *Kan* das ist das Wasser, des gerade nördlichen Viertheils Kwa, das Kwa des sich Mühens, wo alle Dinge zurückkehren [36]); desshalb heisst es „sich mühen in *kan*". *Ken* ist das Kwa des Ost-Nordens; wo alle Dinge ihr Ende vollbringen, und wo sie ihren Anfang vollbringen [37]); desshalb heisst es „das Wort vollenden in *ken*."

Der Commentar bemerkt zu diesem Texte unter andern Folgendes. „Grossentheils noch nicht erklärt". „Das Obige (der vorige Text) nennt den Herren, dieses nennt aller Dinge Folge. Der Herr, wie er aufgeht und eingeht." „Der Geist des Herrn kreist ohne Anstoss, das ist die Reihenfolge der Verwandlung und Geburt aller Dinge."

V. „Geist [38]) das ist was alle Dinge geheimnissvoll verwandelt [39]), und ist das Wort [40]). Bewegen alle Dinge, das ist am meisten schnell im Donner. Verflechten [41]) alle Dinge, das ist am meisten schnell im Winde. Dörren [42]) alle Dinge, das ist am meisten trocken im Feuer. Eröffnen alle Dinge, das ist am meisten eröffnend in der Feuchte. Befeuchten alle Dinge, das ist am meisten feucht im Wasser. Endigen alle Dinge, anfangen alle Dinge, das ist am meisten vollendet in *ken* (Berg). Desshalb knüpfen sich [43]) Wasser und Feuer an einander, Donner und Wind empören sich [44]) nicht gegen einander, Berg und Feuchte (haben) durchdringenden Dunst. Hernach sind Wechsel [45]) und Verwandlung fähig, alle Dinge fertig zu vollenden."

Der Commentar bemerkt hierzu: „Dieses lässt Himmel und Erde aus, und nennt ausschliesslich die sechs Kinder, damit man sieht, dass sie mittels des Geistes sind."

VI. „*Kien* ruhelos, *kwen* fügsam, *tschin* bewegend, *sun* eingehend, *kan* fallend, *li* anhängend, *ken* feststehend, *tui* eröffnend [46])".

Der Commentar schreibt zu diesem Texte: „Dieses nennt der acht Kwa Natur und Trieb"; und: „das Buch *I* hat die acht Kwa, zu durchdringen des Geistes und Lichtes Tugend."

VII. „*Kien* ist das Pferd, *kwen* ist das Rind, *tschin* ist der Drache, *sun* ist das Huhn, *kan* ist das Schwein, *li* ist der Fasan, *ken* ist der Hund, *tui* ist das Schaf" [47]).

Die Beischrift lautet: „das Ferne zusammen genommen als Ding (Geschöpfe) wie dieses."

VIII. „*Kien* ist das Haupt, *kwen* ist der Bauch, *tschin* ist der Fuss, *sun* ist die Hüfte, *kan* ist das Ohr, *li* ist das Auge, *ken* ist die Hand, *tui* ist der Mund."

Die Beischrift sagt: „das Nahe zusammen genommen als Körper (Ich, Person) wie dieses. Die jüngeren Beischriften der letzten drei Reihen sind sämmtlich wörtliche Entlehnungen aus dem nachstehenden Texte des Confucius (*hi tse* Bl. 20): Vor Alters *Pao hi schi*, welcher herrschte unter dem Himmel, richtete sich empor, und betrachtete dann die Gestalten in dem Himmel, bückte sich, und betrachtete dann die Gesetze [48]) in der Erde, des Geflügels und Wildes Bilder [49]) in der Fügung [50]) der Erde. Das Nahe nahm er zusammen als Körper (Ich, Person). Das Ferne nahm er zusammen als Ding (Geschöpfe) und in richtigem Beginne schuf er die acht Kwa, zu durchdringen des Geistes und Lichtes Tugend, zu unterscheiden (classificiren) die Triebe aller Dinge."

IX. „*Kien* ist der Himmel, desshalb hat es den angemessenen Namen [52]) in „Vater“. *Kwen* ist die Erde, desshalb hat es den angemessenen Namen in „Mutter“. *Tschin* sucht einmal [53]), und findet das Männliche, desshalb heisst es grosser (ältester) Mann. *Sun* sucht einmal, und findet das Weibliche, desshalb heisst es grosse (älteste) Frau. *Kan* sucht nochmals, und findet das Männliche, desshalb heisst es mittlerer Mann. *Li* sucht nochmals, und findet das Weibliche, desshalb heisst es mittlere Frau. *Ken* sucht dreimal, und findet das Männliche, desshalb heisst es kleiner (jüngster) Mann. *Tui* sucht dreimal, und findet das Weibliche, desshalb heisst es kleine (jüngste) Frau.“

Der Commentar sagt: „die durch Wen wang bestimmte Reihenfolge“; nämlich die Geschlechtstafel (s. Bd. V. S. 199). Die Dunkelheit des Textes sucht er durch folgende Deutung zu beseitigen: „*Tschin* ☳ ist *kwen* (Erde) anfänglich suchend in *kien* (Himmel) und findend des *kien* anfangende Linie; desshalb heisst es ältester Mann. *Sun* ☴ ist *kien* (Himmel) anfänglich suchend in *kwen* (Erde) und findend des *kwen* anfangende Linie, desshalb heisst es älteste Frau. *Kan* ☵ ist *kwen* (Erde) nochmals suchend in *kien*, und findend des *kien* mittlere Linie“ u. s. w. [54]).

Confucius selbst rechtfertigt die in Rede stehende Anordnung der Kwa noch an anderem Orte (*hi tse* Bl. 22). „Die yang-Kwa haben eine Mehrheit des yin, die yin-Kwa eine Mehrheit des yang. Weshalb das? Die yang-Kwa haben ungerade Zahl, die yin-Kwa gerade Zahl. Welches ist ihrer Tugend Wandel? Yang, e i n Führer und zwei Völker, hat den Weg des *kiun tse;* yin, zwei Führer und ein Volk, hat den Weg des kleinen Menschen“ [55]). Der Commentar bemerkt dazu: „Alle yang-Kwa (☳ ☵ ☶) haben durchgängig fünf Linien, alle yin-Kwa (☴ ☲ ☱) haben vier Linien. Führer heisst yang, Volk heisst yin“. Hiermit endigen die Texte, welche sich mit den in der Abtheilung der Tafeln (*tu*) zusammengefassten verschiedenen Reihen der Kwa beschäftigen. Derjenigen Reihe, in welcher die 64 Kwa das eigentliche Buch *I* ausmachen, widmet Confucius einen besonderen Abschnitt, betitelt *siu kwa tschuen* das ist „die Lehre von der Reihenfolge der Kwa“. Er hat sich in diesem Abschnitte die Aufgabe gestellt, die von Wen wang und Tschëu kung mit ihren Texten begleitete Reihe als eine physikalisch begründete darzustellen. Die bei den Uebersetzern beliebte Auffassung, nach welcher sich das Buch *I* vornehmlich oder gar ausschliesslich mit den politischen Bewegungen bei Gründung der Tschëu-Dynastie beschäftige, steht sonach mit der Auffassung des Confucius in geradestem Widerspruche. Es bedarf keiner Erwähnung, von wie ausgezeichneter Wichtigkeit es ist, über einen solchen Gegenstand einen Gewährsmann wie Confucius zu hören. Um so erstaunlicher ist es, dass die Uebersetzer diesen ganzen Abschnitt, welcher II. p. 577 stehen sollte, übersprungen haben, und nur hier und

da in den Anmerkungen einige Worte aus demselben aufnehmen. In der Regel sagen sie nur: eadem est mens Confucii in tse koua tchouen (II. p. 225); oder: ita Confucius interpretesque philosophantur (II. p. 257); oder gar: ita Tching tse post Confucium (II. p. 194). Sehr oft aber, und nicht selten gerade an den wichtigsten Stellen, wie bei dem 31. Kwa, lassen sie das *siu kwa* ganz unerwähnt. Entsprechend der Eintheilung des Buches in „oberes king" (Kwa 1—30) und „unteres king" (Kwa 31—64. s. Bd. V. S. 217) zerfällt das *siu kwa* in zwei Theile. Ich füge die Uebersetzung des Anfanges beider Theile bei. Eine wörtliche Uebersetzung dieser Texte ist, theils des grossen Lakonismus, theils anderer Verhältnisse wegen, fast unmöglich. Doch ist es sehr wichtig zu sehen, in welche sprachliche Form sich die Gedanken hier gekleidet haben. Ich gebe daher, ausser der folgenden freieren Uebersetzung, in den Anmerkungen die Probe einer wörtlichen [56]). Die voranstehenden Zahlen sind die Zahlen der 64 Kwa, und die unterstrichenen Worte sind die Namen derselben.

„Die Lehre von der Reihenfolge der Kwa" „Oberes Buch."

1. 2. 3. „Es sind Himmel und Erde, hernach werden alle Dinge. Der Zwischenraum des Himmels und der Erde ist eine Fülle, die alle Dinge hervorbringt; desshalb kommt es zu *Beengung des Keimes.* Beengung des Keimes ist die Fülle; der Dinge beginnende Geburt" [57]).

4. „Die neugeborenen Dinge müssen Bedeckung haben; desshalb kommt es zu *Bedeckung;* das ist der unreife Zustand der Dinge" [58]).

5. „Sind die Dinge unreif, so können sie nicht ohne Ernährung bleiben; desshalb kommt es zu *Abwartung;* Abwartung das ist der Weg des Trinkens und Essens" [59]).

6. „Trinken und Essen muss Streit herbeiführen; desshalb kommt es zu *Streit*" [60]).

7. „Streit muss es zu Aufstand der Menge bringen; desshalb kommt es zu *Heerschaar;* die Heerschaar ist die Menge" [61]).

8. „In der Menge muss Ordnung statthaben; desshalb kommt es zu *Ordnung*" [62]).

9. „Ist Ordnung, so muss Nahrung stattfinden; desshalb kommt es, dass *das Kleine nährt*" [63]).

10. „Haben die Dinge also Nahrung, so wird der heilige Brauch eingeführt; desshalb kommt es zu *vorgeschriebenem Wege*" [64]).

11. „Vorgeschriebener Weg und freier Verkehr, dann ist Sicherheit; desshalb kommt es zu *freiem Verkehr;* freier Verkehr das ist geben und kommen ohne Erschöpfung" [65]).

12. „Die Dinge können nicht bis zu Ende in freiem Verkehr sein, desshalb kommt es zu *Hinderung*" [66]).

13. „Die Dinge können nicht bis zu Ende in Hinderung sein; desshalb kommt es zu *Einigung der Menschen*" [67]).

„Unteres Buch."

31. „Es sind Himmel und Erde, und hernach sind alle Dinge. Sind alle Dinge, dann sind Männliches und Weibliches. Sind Männliches und Weibliches, dann sind Gatte und Gattin. Sind Gatte und Gattin, dann sind Vater und Kind. Sind Vater und Kind, dann sind Herr und Diener. Sind Herr und Diener, dann sind Oberes und Unteres. Sind Oberes und Unteres, dann wird Brauch und Gerechtigkeit durch Vereinigung" [68]).
32. „Des Gatten und der Gattin Weg kann nicht ohne Dauer sein; desshalb kommt es zu *Dauer*" [69]).
33. „Die Dinge können nicht auf die Dauer ihren Ort behalten, desshalb kommt es zu *Rückzug*" [70]).
34. „Die Dinge können nicht bis zu Ende zurückweichen, desshalb kommt es zu *Grösse und Macht*" [71]).
35. „Die Dinge können nicht bis zu Ende ihre Macht haben; desshalb kommt es zu *Aufsteigen*" [72]).
36. „Was aufsteigt, muss wo verwundet werden (indem es anstösst); desshalb kommt es zu *offenbarer Verwundung*" [73]).
37. „Was aussen verwundet ist, muss umkehren in sein Haus" u. s. w. [74]).

Die zusammenhängenden Stücke aus beiden Abschnitten sind hinreichend, um den Charakter des *siu kwa* anschaulich zu machen, und zugleich zu zeigen, welchen Einfluss auf das tiefere Verständniss der ältesten Texte diese Schrift des Confucius beansprucht. Die Texte 1—5 bezeichnen unverkennbar die Reihe als eine kosmogonische. Die Commentatoren erklären die folgenden durch unmittelbare Beziehung auf die menschlichen Angelegenheiten. In den Texten des Confucius selbst möchte etwas Entsprechendes nicht so bestimmt hervortreten, und manches möchte solcher Auffassung geradezu entgegenstehen; zumal der Umstand, dass erst das 31. Kwa von der Gründung der menschlichen Familie redet.

Ich lasse zum Schlusse die Worte des Confucius folgen, mit welchen er das Buch *I* feiert, dessen Deutung er sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Er sagt von den Figuren:

„Ihr Name mit dem sie heissen, ist klein; ihre Art zu der sie gehören, ist gross;"

„Ihr Sinn in erhabener Ferne; ihre Sprüche Bilderschmuck, ihre Worte Winkelzüge" [75]).

„Dieses Buch *I* ist der vollkommenen Menschen Ort zu Ergründung der Tiefe, und Entdeckung des Geheimen" [76]).

„Das Zeichen erschöpft das Wort nicht, das Wort erschöpft den Gedanken nicht; also hat dann der Gedanke der vollkommenen Menschen sein nicht Verständliches" [77]).

Es giebt kein chinesisches Buch, an welches sich der Name des Confucius so innig, so vielseitig und bedeutungsvoll knüpfte,

wie an das Buch *I*. Aber nicht einmal der Ruhm und die Grösse dieses Namens hat bis jetzt vermocht, diesem räthselhaften Buche die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt in dem Maasse zuzuwenden, wie sie jedes Denkmal verdient, welches bei dem Volke, dessen Eigenthum es ist, in uraltem und hohem Ansehen steht.

Anmerkungen.

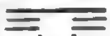
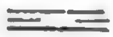
1) In der vorhandenen Uebersetzung ist dieser Punkt ganz ausser Acht gelassen. Die Worte *wu kiëu* (ohne Fehler) werden übersetzt: nulla est culpa (I. p. 179), nullus error (I. p. 269), sine ullo malo (I. p. 299), nullum est malum (I. p. 309), nullum erit malum (II. p. 231), sed sine peccato (II. p. 110), nullum est in eo vituperium (II. p. 348). *Li kien ta jin* (das *li* sieht den grossen Menschen) wird gegeben: oportet convenire magnum virum (I. p. 174), und utitur visu magni viri (II. p. 251). Die Worte *ko tsching* (mögliche Lösung) werden übersetzt: potest dare (II. p. 16), expedit ut sit rectum (II. p. 205), oportet ut sit solidum (II. p. 84). Das gerade Gegentheil von *ko tsching*, das *tsching* potentia, ist *kiu tsching*, das *tsching* actu, wörtlich: wohnendes, statthabendes *tsching*. Das letztere wird übersetzt: si in soliditate determinat (II. p. 102). Wird aber zugleich das dritte Attribut des Himmels genannt: *li kiu tsching*, so werden diese drei Worte gleichlautend mit *ko tsching* übersetzt: oportet ut sit soliditas (II. p. 6). Die Worte *yëu fu* (es ist Eintracht, Sicherheit) werden gegeben: erit certissime (II. p. 148), cum certa teneat (II. p. 30), postea credit (II. p. 272), si sit cum soliditate (I. p. 320), est solidum (I. p. 349). Wie man sieht, wird hierbei das Wort *fu* unter anderem gleichlautend mit dem vierten Attribute des Himmels, *tsching*, übersetzt.

2) Ich zähle beispielsweise die stehenden Formeln auf, welche sich an das Wort *tsching* knüpfen: 1. *li tsching*, Fügung, Lösung. 2. *yung tsching*, dauernde Lösung. 3. *kien tsching*, zögernde, schwierige Lösung. 4. *gan tsching*, stille Lösung. 5. *kiu tsching*, statthabende Lösung. 6. *ko tsching*, mögliche Lösung. 7. *pu ko tsching*, nicht mögliche Lösung. 8. *tsching ki*, die Lösung ist glücklich. 9. *tsching hiung*, die Lösung ist unglücklich. 10. *tsching li*, die Lösung ist furchtbar. 11. *tsching lin*, die Lösung ist geizig. 12. *tsching wu kiëu*, die Lösung ist ohne Fehler. Man hat nun ohne Zweifel die Formel *li yung tsching* als eine Complication von 1 und 2, *li kien tsching* als eine solche von 1 und 3, *yung tsching ki* als eine von 2 und 8, *gan tsching ki* als eine von 4 und 8 u. s. f. zu behandeln.

3) Das Wort *wei*, welches sowohl bei Confucius als auch bei den Neueren den Stellenwerth der Linie bezeichnet, findet sich indessen auch als Ueberschrift einiger Figuren, wo es die Stellung der ganzen Kwa zu einander meint. Confucius nennt die in der Linie personificirte Macht schlechthin *wei*, Stelle. So im *twan* zum ersten Kwa: *lu wei schi tsching sching lu lung* d. h. „die sechs Stellen, rechtzeitig vollendet, besteigen die sechs Drachen" d. i. die sechs yang-Linien. Die Neueren gebrauchen das Wort am häufigsten bei Bezeichnung der vierten und fünften Linie, z. B. *sching jin tsai tien tse tschi wei* d. h. der vollkommene Mensch ist in der Stelle des Himmelssohnes (1. 5), *kiu tsun wei* d. h. es bewohnt die erhabene Stelle (3. 5), *ti wei* des Herrn Stelle (10. 5), *wu kiun wei* d. h. fünf ist des Führers Stelle (26. 5), *sse tschin wei* d. h. vier des Dieners Stelle (26. 4), *sse tschu tsin kiun tschi wei* d. h. vier weilt nahe bei des Führers Stelle (19. 4). Was die Bezeichnung der fünften Linie betrifft, so bedient sich bereits Confucius derselben: *twan* zu 14 , indem er von der fünften yin-Linie sagt:

jëu te tsun wei d. h. das Weiche erlangt die erhabene Stelle. Die bemerkenswerthesten Formen, in welchen er sonst das Wort *wei* anwendet, sind: *wei tsching tang* d. h. in rechter und geltender Stelle, und *wei pu tang* d. h. die Stelle gilt nicht; *te wei* d. h. die Stelle erlangen; *tsai wei* d. h. in der Stelle sein; *schi wei* d. h. die Stelle verfehlen; *wei te wei* d. h. die Stelle noch nicht erlangen.

4) *siang* bedeutet eigentlich den Elephanten, *twan* das Schwein und den Igel; beide eigentliche Bedeutungen aber sollen nach Confucius eigener Erklärung nicht in Betracht kommen, er sagt vielmehr (*hi tse* Bl. 21, 22): „*siang* das ist Gestalt“ (Nachbildung, Gleichniss) „*twan* das ist Stoff (*tsai*)“.

5) Das Herz wird genannt: 29, 36.$_4$, 48.$_3$, 52.$_2$, 56.$_4$. Bei dem Kwa *ming i* (36) sagt Tschëu kung: *ming i tschi sin* d. h. das Herz des *ming i*. Oefter sagt er *go sin*, mein Herz. Das „Ich“ *go*, muss nothwendig, so oft es erwähnt wird, dasselbe sein (20.$_3$, 20.$_5$, 27.$_1$, 42.$_6$, 61.$_2$). Es würde sich fragen, ob das, was mit *go* bezeichnet wird, Tschëu kung selbst (oder Wen wang, wenn es dieser in seinen Texten anwendet) oder ob es die Linie ist, zu welcher sich der betreffende Text gesellt. Für die letztere Annahme dürfte namentlich eine Stelle (27. 1) entscheidend sprechen: *sche urh ling kwei kwan go to i hiung* d. h. „lass deine Wunderschildkröte, betrachte meine hängende Kinnlade. Unglück“. Der Commentar sagt: „die Wunder-Schildkröte (*ling kwei*) ist ein Geschöpf das nicht isst; die hängende (*to* eigentlich hängende Baumzweige, die also auf und ab schwanken) Kinnlade ist die Gestalt des Trinkens und Essens; Bewegung in Begehren ist der Weg des Unglücks.“ Der Name des Kwa , *i*, bedeutet: Kinn, Kinnlade, Mundhöhle, Ernährung, und dasselbe wird, wie schon früher erwähnt (s. Bd. V. S. 218), als ein Bild der Kinnladen angesehen, indem auf das Feststehen der oberen und die Beweglichkeit der unteren Kinnlade anspielend, die von Confucius stammende Deutung der constituirenden Kwa ( Berg d. i. *tschi* feststehen, und Donner d. i. *tung* Bewegung) herbeigezogen wird. Nun sagt der jüngere Commentar von der untersten *yang*-Linie des Donners, zu welcher der fragliche Text gehört: „ein *yang* bewegt unterhalb zweier *yin*“ und: „das erste *yang* ist der Meister (*tschu*) des Kwa.“ Nimmt man dazu den das Kwa *i* begleitenden Text des Wen wang: *kwan i tse kiëu këu schi* d. h. „betrachte die Kinnlade, von selbst sucht sie des Mundes Füllung“ — so kann man kaum in Zweifel sein, dass das mit „Ich“ redend Eingeführte die unterste Linie, der Meister des Kwa ist, welcher seine Bewegung ankündigt. Das „Du“ ist wahrscheinlich das ganze Kwa. Das einfache Kwa  heisst ein Bild der Schildkröte, und würde sich zu ähnlich verhalten, wie zu , welches letztere ein Bild des Schafes heisst, weil das erstere das Bild desselben ist. Wie diese für das wirkliche Verständniss der Texte so höchst wichtigen Fragen überhaupt nur durch Induction zu lösen sind, so müssen wir denn auch jede indirekte Bestätigung möglichst benutzen. Für die Bedeutung des „Ich“ ist die des „Du“ fast entscheidend. Bei dem 31. Kwa wird zu der dritten Linie die Hüfte, zu der fünften das Rückenfleisch (*mei*) genannt. *Mei* wird erklärt: *pi ju tsai sin schang* d. h. das Rückenfleisch welches über dem Herzen ist. Man kommt hier sogleich auf den Gedanken, dass die vierte Linie, über welcher dieses Rückenfleisch steht, das Herz bedeuten solle, und der Commentar spricht in der That dasselbe aus: „das vierte yang, wohnend über der Hüfte und unter dem Rückenfleische, wiederum geltend in der Mitte dreier yang, ist das Bild der Herzens und der Meister des Kwa.“ Nun finden sich in dem Texte dieser Linie die Worte: *pang tsung urh sse* d. h. „die Genossen folgen deinem Sinne“. Nach der Auffassung des Commentars ist also die vierte Linie das Redende, welches, anstatt zu sagen „die Genossen folgen mir“, seine Angehörigkeit zu dem ganzen Kwa ausspricht, und sagt:

Digitized by Google

„die Genossen folgen deinem Herzen, welches ich bin“. Diese abweichende Ausdrucksweise würde sich leicht daraus erklären, dass „der Meister des Kwa“ sich hier in der vierten Stelle befindet, welche die Stelle des Dieners ist (s. Anm. 3).

6) Von dem übrigens bekannten Worte *sing* giebt Confucius selbst folgende bemerkenswerthe Erklärungen (*hi tse* Bl. 6): *ki tschi tsche schen ye tsching tschi tsche sing ye* d. h. „zur Anknüpfung (an Andere) ist das Gute (*schen*), zur (eigenen) Vollendung ist das sing“. Die Uebersetzung (II. p. 447) entstellt diesen merkwürdigen Text bis zur Unkenntlichkeit. Ich beziehe diesen Text auf folgenden, welcher zwei andere in dieser Terminologie bedeutungsvolle Worte enthält (*hi tse* Bl. 8): *tsching sing tsun tsun tao i tschi mun* d. h. „das *tsching sing* erhält und erhält den Weg (*tao*) die Thür der Gerechtigkeit (*i*)“. Die Uebersetzer (II. p. 463) umschreiben die Worte *tsching sing:* quod perfecta cuique indita sit natura, fassen also das Wort *tsching* (vollenden) in adjektivischem Sinne. Grammatisch stände dem nichts entgegen, sinnentsprechender aber finde ich es, das voranstehende abhängige Wort so zu betrachten, als ob es mit dem zweiten ein zusammengesetztes Substantiv bildete, dergleichen die Chinesen häufig bilden, indem sie unterlassen, die Partikel *tschi* zwischen beide Worte einzuschieben. Der Sinn eines solchen zusammengesetzten Wortes wäre in gegenwärtigem Falle unbestimmt. Ich würde ihn auffassen wie in dem Worte Schreibebuch d. h. ein Buch, welches zum Schreiben bestimmt ist, abgesehen davon, ob schon darin geschrieben ist. Diese Auffassung stimmt mit dem vorigen Texte, in welchem Confucius sagt, die Anlage (*sing*) sei der Vollendung gewidmet. Er würde also sagen: die der Vollendung des Einzelwesens gewidmete, angeborene Eigenschaft verfolgt unausgesetzt den Weg der Bestimmung, welcher zu dem rechten Ziele führt.

7) Von dem Worte *tsing* macht Confucius noch einen eigenthümlichen Gebrauch, indem er bei mehreren Kwa den Commentar *twan* mit den Worten schliesst: *tien ti wan wu tschi tsing ko kien* d. h. „des Himmels, der Erde und aller Geschöpfe Trieb wird sichtbar“. Ich finde diese Formel bei 31 ䷞, 32 ䷟, 45 ䷬; bei 34 ䷡ steht blos: „des Himmels und der Erde Trieb wird sichtbar“. Wie man sieht, sind die Kwa des Himmels und der Erde nur in 34 das erstere, in 45 das letztere vorhanden, während in 31 und 32 jedesmal drei yin und 3 yang durch die constituirenden Kwa zusammenkommen. Man kann hierbei mit ziemlicher Bestimmtheit die folgenreiche Wahrnehmung machen, dass schon Confucius dem bei den jüngeren Commentatoren geltenden Grundsatze huldigt: „ein zusammengesetztes Kwa nicht nur nach seinen zwei Bestandtheilen, sondern auch nach dem zufälligen Zusammentreffen der Linien zu deuten“. Die auf diesem Wege erzielten Deutungen der jüngeren Commentatoren sind zum Theil sehr ansprechend. Z. B. das 21. Kwa ䷔ heisst *schi ho,* welchen Namen Confucius im *twan* erklärt: *i tschung yëu wu yiuëi schi ho* d. h. „in den Kinnladen etwas haben heisst *schi ho*“. Hierauf erklärt der jüngere Commentar mit Beziehung auf das 27. Kwa (s. Anm. 5) auch das gegenwärtige („oben und unten zwei yang und in der Mitte leer“) für ein Bild der Kinnladen, und die vierte yang-Linie für das im Munde Befindliche. Der Text des Tschëu kung zu dieser vierten Linie, der untersten im Kwa des Feuers, redet von dem „goldenen Pfeile“ und der siang des Confucius sagt, das ganze Kwa stelle Donner und Blitz vor.

8) Das Wort *i* erhält wesentliche Aufklärung durch eine Definition des Confucius im *wen yen* zu 2. 2, wo Tschëu kung der Erde das Beiwort giebt: *tschi fang* d. h. gerade, viereckt. Confucius sagt (Bl. 15): „*tschi ki tsching ye fang ki i ye kiun tse king i tschi nui i i fang wai* d. h. *tschi* ihre Richtigkeit (*tsching* s. Bd. III. S. 293) *fang* ihre Gerechtigkeit. Der *kiun tse* ist fromm, wie er *tschi* ist innen, gerecht (*i*) wie er *fang* ist aussen“. Wir

Digitized by Google

haben hier die äussere regelmässige Begrenzung, Ruhe und Sicherheit, deren Bild das Viereck ist, als eine Erklärung des Wortes Gerechtigkeit, und wir werden, sooft das Wort als Attribut eines Kwa genannt wird, diese Bedeutung anwendbar finden. Wie von dem Worte *tsing* (s. Anm. 7) macht Confucius auch von *i* einen besonderen Gebrauch, indem er bei einigen Kwa, welche weder das des Himmels noch das der Erde enthalten, die Worte gebraucht: *tien ti tschi ta i* s. v. a. des Himmels (und) der Erde grosse Gerechtigkeit; z. B. 37 ䷤, 54 ䷵.

9) Der jüngere Commentar sagt von dem Kwa des Feuers (30): *ti yin urh yung yang* d. h. „der Körper (*ti*) ist yin, und der Dienst (*yung*) ist yang". Der Lexikograph sagt von dem Feuer: *tschi yang sing yin* d. h. „der feste Körper yang, die Natur yin". Es wird also hier die angeborene Fähigkeit und Eigenheit auf dieselbe Seite gestellt, wie dort der Körper. Das in der letzten Definition des Lexikographen gebrauchte Wort *tschi* ist dasselbe, welches in der Terminologie des Confucius bei 3 genannt ist.

10) „feste Stellung" *ting wei*. *Wei* ist das oben erwähnte Wort s. Anm. 3. Sonst sagt Confucius auch: *tien ti schi wei* d. h. „Himmel und Erde, geordnete Stellung". *Ting* wird erklärt 1. *gan*, Sicherheit, Stille, Friede; 2. *tsing*, Ruhe; 3. *tschi*, Feststehen; 4. *ying*, Gerinnung.

11) „durchdringender Dunst" *tung ki*. Rémusat, welcher diesen Text bereits in seinem essai sur la langue et littérature chinoises p. 71 übersetzt hat, giebt über das dunkele Wort *tung* p. 72 nur die Erklärung: toung. clef 162, tr. 7. Pénétrer. Dies ist allerdings die lexikalische Erklärung des Wortes; ich glaube indessen, dass Confucius noch einen anderen Sinn mit dem Worte verbindet, und bemerke vorläufig, dass die Lexikographen dieses Wort *tung* zu Bezeichnung der Synonyme gebrauchen. Confucius selbst giebt folgende Definitionen von dem Worte (*hi tse* Bl. 15) *wang lai pu kung wei tschi tung* d. h. „gehen und kommen ohne Erschöpfung heisst *tung*". Hierzu gehört die Erklärung der Worte „gehen und kommen" (*hi tse* Bl. 22): „Die Sonne geht, dann kommt der Mond; der Mond geht, dann kommt die Sonne; Sonne und Mond erregen (*tui*) einander, und das Licht wird. Die Kälte geht, dann ist Wärme, und die Wärme geht, dann kommt die Kälte; Kälte und Wärme erregen einander, und das Jahr wird vollbracht. Gehen (*wang*) das ist Krümmung, kommen (*lai*) das ist Streckung; Krümmung und Streckung erschüttern einander, und die Fügung (*li*, das dritte Attribut des Himmels) wird". Eine andere Erklärung von *tung* giebt Confucius (*hi tse* Bl. 17): *tui urh hing tschi wei tschi tung* d. h. „erregt werden und gehen heisst *tung*". Das Wort *tui*, welches uns hier wiederholt begegnet, wird erklärt: 1. *schun tsien*, fügsam aufsteigen; 2. *i*, umpflanzen, wechseln, ausdehnen; 3. *tsi*, wählen; 4. *sin*, aufsteigen; 5. *tsiang*, streben, antreiben. Eine sehr merkwürdige Definition giebt der jüngere Commentar zu folgendem Texte des Confucius (*hi tse* Bl. 8): *sching jin yëu i kien tien hia tschi tung urh kwan ki hwui tung* d. h. „der vollkommene Mensch ist da zu schauen die Bewegung dessen was unter dem Himmel ist, und zu betrachten ihr Zusammenkommen und Durchdringen". Der Commentar sagt: *hwui wei li tschi su tsiu urh pu ko i tschu tung wei li tschi su hing urh wu su i tschu hwui tse ki tsu urh tung tse ki hiu* d. h. „*hwui* (Sammlung) heisst mittelst der Weltordnung zusammenkommen, und den Ort nicht verfehlen können; *tung* (durchdringen) heisst mittelst der Weltordnung wandeln, und nicht in Zweifel sein über den Ort, *hwui*, dann (findet es) seine Art, *tung*, dann (findet es) seine leere (Stelle)". Die Definition stützt sich ohne Zweifel auf andere Sätze des Confucius z. B. (*twan* 47) wo das Wort *heng*, das zweite Attribut des Himmels, welches sonst durch *tung* (durchdringen) erklärt wird, die Erklärung findet: *pu schi ki su* d. h. „nicht verfehlen seinen Ort". *Heng* erhielt von Confucius als Beiwort das Wort *hwui*, Sammlung (s. Bd. III. S. 288); es liegt also nahe, die Zusammenstellung des *hwui* mit *tung* für eine sinnverwandtschaftliche anzusehen. Für solche Ansicht finden sich mehrere Belege. Con-

fucius sagt (*twan* 38): *tien ti kwei urh ki sse tung ye nan niu kwei urh ki tschi tung ye* d. h. „Himmel und Erde sind verschieden, und ihr Geschäft ist gemeinsam (*tung*), Mann und Frau sind verschieden, und ihr Wille ist *tung*.“ Man kann kaum versuchen, für das letzte Wort die Bedeutung „durchdringen“ anzuwenden, man sieht vielmehr, dass dasselbe eine ähnliche Bedeutung haben muss, wie das Wort *tung*, welches die erste Hälfte des Satzes schliesst. Dieses letztere Wort *tung* wird erklärt: 1. *kung* Einmüthigkeit; 2. *tsi* Gleichmässigkeit; 3. *tung* durchdringen. Man möchte also vermuthen, dass das Wort *tung* (durchdringen) auch an den Bedeutungen des andern *tung* (gleich) einen Theil hat. Was endlich die specielle Anwendung des Wortes in dem *tung ki* (durchdringender Dunst) betrifft, so muss ich anführen, dass der von Gewässern aufsteigende Dunst von dem Bergdunste kaum unterschieden wird (der Lexikograph erklärt das Wort *yun* [Wolke]: *schan tschuen ki*, der Berge und Ströme Dunst), anderntheils Confucius (*wen yen* Bl. 7) sagt: *tung ki siang kiëu* d. h. gleiche Dünste suchen einander“; woraus abgenommen werden möchte, dass er beide Worte *tung* mit *ki* in einem ähnlichen Sinne anwendet.

Die in dieser Anmerkung zusammengestellten Texte des Confucius haben eine doppelt grosse und weitreichende Wichtigkeit, in so fern sie *Definitionen* sind. Es ist wichtig, nachzuweisen, was diese Texte in der vorhandenen Uebersetzung sind. Der erste „gehen und kommen ohne Erschöpfung heisst *tung*“ ist II. p. 514 gegeben: sed non interruptis abeundi et redeundi communicatione naturali vicibus. Der zweite „die Sonne geht“ u. s. w. II. p. 539, ist nicht nur durch zwecklose Worte erweitert — z. B. orbis illustratur, anstatt *ming seng* d. h. das Licht wird — sondern enthält auch sinnentstellende Einschiebungen; was um so weniger zulässig war, als es die Definition mehrerer in den Texten des Wen wang und Tschëu kung häufig vorkommender Worte betrifft. Confucius sagt bündig: *wang tsche kiu* (weggehen das ist Krümmung), *lai tsche sin* (kommen das ist Streckung); anstatt dessen sagt die Uebersetzung: abire dicuntur, quae decrescunt et velut se contrahunt; venire vero, quae accrescunt et sese aperiunt. Merkwürdig ist eine Ahnung von der wahren Bedeutung des Wortes *li* (die dritte Tugend des Himmels, Bd. III. S. 285, Bd. V. S. 220) aus welchem sie in den lakonischen Texten des Wen wang ein blosses „convenit“ machen, und welches sie hier übersetzen: utilitas frugum productione rerumque omnium ad usum copia! Den dritten Text „erregt werden und gehen heisst *tung*“ geben sie (II. p. 521): et observatione et ratiocinio intelligitur earum conjunctio. Den vierten „der vollkommene Mensch ist da, zu schauen“ u. s. w. findet man ähnlich entstellt II. p. 465. art. 2.

12) *siang pu* „wechselseitige Deckung“. Der Commentar ersetzt das Wort *pu* nicht durch ein anderes, und mein Lexikograph hat nur folgende Erklärung desselben: 1. *hëu tschi tui* das Gegentheil des Dichten, Dicken; 2. *mu yiuëi lin tsao yiuëi pu* Bäume heissen Wald, Kräuter heissen *pu*; 3. *lien* Decke. Morrison hat noch: to extend to. to carve thin. near. stingy. to brow-beat. to extort from; was mit Rémusat a. a. O. p. 70 u. 73 stimmt; er übersetzt: tonitru et ventus mutuo excitantur. Ich halte in beiden Fällen den Sinn nicht für völlig aufgeklärt.

13) Verletzung, *sche*; das einzige der fünf Beiworte, welches der jüngere Commentar durch ein anderes ersetzt, nämlich durch *ke* d. i. überwinden, siegen, beschädigen, tödten, drängen. *Sche* bedeutet eigentlich: *kung nu fa yü schin yü yuen* d. h. „Bogen und Wurfgeschoss treffend in den Körper hinein in die Ferne“, und ausserdem das Strahlen des Lichtes.

14) Mischung, *tso*. Dieses Wort wird erklärt: 1. *hu* in einander greifen; 2. *kiao* Kreuzung der Beine, Einigung, Mischung; 3. *wu* Irrthum, Täuschung; 4. *tsa* d. i. *wu se siang ho*, die fünf Farben wechselseitig vereint.

15) *Phe* ist der *yin*-Theil der Seele, und soll in der Lunge enthalten sein. Ausserdem heisst ein Theil des Darmkanals: *phe mun* d. i. die Thür des *phe*. Wie der Commentar das *phe*, welches in der Lunge ist, anstatt

Digitized by Google

des Wassers nennen kann, das wird deutlich durch die Definition, welche der Lexikograph von der Fluth (in Gegensatz zu der Ebbe) giebt: *tschao tsche ti tschi tschuen si* d. h. „die Morgenfluth ist der Erde merkliches (schnelles) Athemholen". Es bietet sich hier Gelegenheit, einen tiefen Blick in die Deutungsweise des Confucius zu thun, so weit sie die Namen der Kwa angeht. Der alte Name *kan*, welcher das 6te der 8 Kwa bezeichnet (s. Bd. V. S. 199), wird geschrieben mit dem Zeichen *tu*, Erde, und dem Zeichen *kien* d. i. Ausathmung, Gähnen, Mangel. Das wäre also: Ausathmung oder Gähnen oder Mangel der Erde. Die eigentliche Bedeutung von *kien* ist Ausathmung, denn es wird geschrieben mit Luft und Mensch. Confucius erklärt *kan* durch *hien* d. i. Grube; also die gähnende Erde, die Lücke in der Erde. Im *siang* aber erklärt er *kan* durch *schwui* d. i. Wasser, scheint also hier die eigentliche etymologische Bedeutung „Ausathmung der Erde" im Auge zu haben.

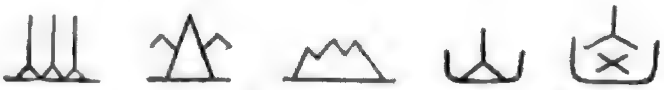
16) Bewegung *tung* wird lexikalisch erklärt: 1. *tsing tschi tui*, das Gegentheil der Ruhe; 2. *tsao* d. i. *tsi sin*, schnell aufsteigen; 3. *tsu* erscheinen, thun, beginnen; 4. *schin* aufregen, bewegen. Die jüngeren Commentare bemerken dazu: *i yang tung yü urh yin tschi hia ku ki te wei tung* d. h. „ein yang bewegt (*tung*) unterhalb zweier yin, desshalb ist seine Tugend (*te*) Bewegung (*tung*)."

17) Zerstreuung *san* d. i. *su li pu tsiu*, weit trennen, nicht sammeln. Im *kwa ho* wird das Kwa des Windes erklärt ☴ *hia twan* d. i. unten gebrochen oder getrennt.

18) Befeuchtung *jun*. Das Wort bedeutet auch Wohlthat und reichliche Nahrung. Wie früher bemerkt, nennt Confucius auch im *siang* mehrfach den Regen anstatt des Wassers (s. Bd. V. S. 209).

19) Erleuchtung *hwan* d. i. 1. *ho li* das Feuer etwas brechend oder zerreissend; 2. *kwang ming* glänzendes Licht. Der Commentar scheint beide Bedeutungen umfassen zu wollen. Die Nennung der Sonne anstatt des Lichtes ist eine ausnahmsweise; s. Anm. 18 u. a. a. O.

20) Feststehen *tschi* d. i. 1. *ting* s. Anm. 10; 2. *tschi* abwärts fliegender Vogel (diese scheinbar fernliegende Bedeutung steht in sehr enger Beziehung zu dem Berge; *tu* (Berg) wird geschrieben mit „Erde" und „abwärts fliegender Vogel", augenscheinlich, um Berge zu bezeichnen, die auf die Erde herabgefallen sein sollen), Ankunft am Ziele, Superlativ, Sonnenwende; 3. *liëu* d. i. *liën tschi* fliessen und stillstehen; 4. *kiu* d. i. *a*) *tschi*, reciproke Erklärung; *b*) *gan* Stille, Friede; *c*) *tsi* sammeln, häufen; *d*) *tschu tschu* aufspeichern und pflegen. Die letzteren Bedeutungen urgirt unverkennbar der jüngere Commentar. Das stimmt zu der Vorstellung, nach welcher der Berg hohl ist, wie denn auch im *kwa ho* das Kwa des Berges ☶ als *fu wen* d. i. bedecktes oder umgekehrtes Gefäss bezeichnet wird. Auch in der alten Schrift wird der Berg auf entsprechende Weise abgebildet. Unter den vorhandenen Zeichen



sind mehrere offenbar nicht bildlich, und die beiden letzteren erinnern an das Zeichen der Grube , wonach schon das vierte Zeichen als eine bedeckte Grube erscheinen könnte. Unverkennbar wird diese Beziehung bei dem letzten, in welchem man das Zeichen wiedererkennt, das Bild einer Grube, in die etwas gefallen ist (wie Morrison sagt: a deep pit, into which things are falling in confusion). Dazu stimmt es auch, wenn der chinesische Lexikograph das Wort *schan*, Berg, erklärt: 1. *siuen*, d. i. house in which winds revolve and cause to circulate the material principles in nature, und wird sonst erklärt durch *pu* (ausbreiten) und *tschao* (hervorrufen); 2. *tsan* gebären; 3. *siuen ki san seng wan wu* d. i. kreisender Dunst (*ki*)

ausstreuend (*san*, s. Anm. 17) erzeugend alle Dinge". Confucius selbst redet nicht ausdrücklich von der Hohlheit des Berges, er erklärt jedoch das 26. Kwa ䷙: *tien tsai schan tschung* d. h. „der Himmel ist in dem Innern (in der Mitte) des Berges". Die Uebersetzer (II. p. 88) scheinen hier die freiere Uebersetzung für nöthig zu halten, und sagen: in medio montium coelum, seu potius coelestem auram in alta valle contentam. Diese Auffassung ist schon desshalb nicht zulässig, weil nirgend angegeben ist, dass das einfache Kwa etwas Anderes bedeute, als den einfachen Berg; vielmehr erklärt Confucius ausdrücklich das doppelte Kwa ䷳: *kien schan* d. i. verbundene Berge. Es ist daraus mit Sicherheit zu schliessen, dass das einfache Kwa, wo es vorkommt, auch nur den einfachen Berg bedeutet. Man muss daher die wörtliche Uebersetzung „der Himmel in dem Berge" festhalten, und diese Bezeichnung in eine Classe setzen mit den Benennungen des menschlichen Körpers als *tien tao* (Himmel-Scheide) und *tien tai* (Himmel-Schlauch).

21) Eröffnung *schue* d. i. 1. *lun schue* besprechen; 2. *hiai* lösen, öffnen, brechen; 3. *hiuen* lehren, erklären; 4. *schu* überliefern, fortsetzen; 5. Synonym von *to* (Trennung, Geburt) und *yue* (Freude). Im *kwa ho* wird das Kwa der Feuchte ䷹ erklärt: *schang yue* d. i. oben durchbrochen, oder durchbohrt.

22) Führung *kiun*; dasselbe Wort wie in *kiun tse* (Bd. III. S. 295 u. Bd. V. S. 202).

23) Bergung *tsang* d. i.: a servant covered with herbs, and defended on the one side by boards, on the other by a spear. to hide. to secret. to conceal. to store up. the viscera of animal bodies. Wie man aus dem oben mitgetheilten Commentare sieht, hebt derselbe die Bedeutung der Bergung hervor; entsprechend der Auffassung, welche ich schon früher geltend machte, und welche Schott (Müllers Zeitschrift für Physiologie 1842. N. V. S. 466) zu bekämpfen suchte, indem er die passive Bedeutung „Verborgenheit" vorzog, und mit Beziehung auf die Bedeutung „Eingeweide" hinzufügt: „Dieselbe einfache Hindeutung liegt ja auch in unserem „Eingeweide", dem lateinischen intestina (von intus, inter) französisch entrailles (aus interalia)". Ich will nur in Bezug auf die Anschauungsweise der Chinesen bemerken, dass die lexikalische Definition des Magens lautet: *ko fu* d. i. Kornspeicher. Morrison sagt: *tsang*. to contain or receive in store. from earth, as the earth contains all creatures, and as the bowels receive and contain. Ich möchte bei dem Worte *tsang*, wie es bei vielen Worten nöthig ist, den ganzen Complex der Bedeutungen geltend machen, wo denn, in Gegensatz zu dem Himmel, als Herrn und Führer (*kiun*), bei der Erde auch der Begriff des Dienens hervortreten würde. Mit der Anschauungsweise des Confucius stimmt das, denn er sagt (*wen yen* Bl. 16): *ti tao ye tsie tao ye tschin tao ye* d. h. der Erde Weg, der Gattin Weg, des Dieners Weg". Die Uebersetzer (II. p. 569) haben den Knoten weder gelöst noch zerhauen, sondern abgeschnitten, und den Schluss des Textes „*kwen i tsang tschi*" gar nicht übersetzt.

24) ordnet *tsi* d. i. 1. *tsching* ordnen, schmücken; 2. *tschwang* d. i. *su tsi* erhabene Ordnung; 3. *kung kio mao* die Erscheinung frommer Ehrfurcht.

25) Obwohl unser Sprachgebrauch nicht gestattet zu sagen „*er* sieht *einander* an", so muss man doch, um den Sinn des Textes nicht zu enstellen, diesen wörtlichen Ausdruck wählen. Wenn man mit einer ungefähren Umschreibung zufrieden sein wollte, so könnte man sagen: im Lichte schauet der Herr die Dinge an, und lässt sich von ihnen anschauen. Man würde aber damit den eigentlichen Sinn der Worte, welche von einem *ἐν διαφερον ἑαυτῳ* reden, fallen lassen. Confucius drückt diesen Gedanken öfter aus, so (*siang* 38) *kiun tse i tung urh i* d. h. „der *kiun tse* als derselbe und ein Verschiedener".

26) äussersten Dienst *tschi yu*; *yu* d. i. dienen, *tschi* d. i. etwas bis zum äussersten führen, sein Leben aussetzen.

27) Das Wort *yen*. Das erinnert an den „grossen Ruf" (s. Bd. III. S. 285) an das „Antworten" s. unten Anm. 40 und 57.

28) kämpfen; *schen* bedeutet 1. *tëu* Streit, Kampf; 2. *kiu* Furcht.

29) sich mühen *lao* d. i. 1. *pi* Ermüdung, Schwäche; 2. *kin* Fleiss, Eifer, Anstrengung; 3. *sse kung* mühsame Arbeit in Geschäften; 4. *ki* d. i. *kien* Schwierigkeit und *hi* Spiel. Die Uebersetzer (II. p. 670) haben die Worte: *siang* (einander) bei *li*, *yen* (Wort) bei *tui* und *ken*, und *lao hu kan* (mühet sich in *kan*) ganz unübersetzt gelassen, das wirklich Uebersetzte aber mit ihren eigenen Anmerkungen verflochten.

30) Der Gebrauch des Wortes *ti* (Herr) für *schang ti* ist dem Confucius nicht eigenthümlich, findet sich vielmehr, wenn anders wir der Auffassung der Commentatoren zustimmen, auch in den übrigen Kings. In dem *Schu king* kenne ich nur eine Stelle (*tschëu schu, kin teng*; nach der Gesammtausgabe der 5 king, *wu king i pun*, III. Bl. 15. b) wo die Worte *ti ting* (die Halle des Herrn) commentirt werden: *schang ti tschi ting* (die Halle des *schang ti*). Oefter findet sich dasselbe im *Schi king*. So in *ta ya, wen wang* (III. Bl. 1. a): *ti ming* (der Befehl des Herrn) erklärt durch *schang ti tschi ming* (der Befehl des schang ti); auf derselben Seite: *tsai ti tso yi* (dem Herrn zur linken und rechten sein) durch: *tsai schang ti tschi tso yëu* (zur linken und rechten des schang ti sein); ferner in demselben Abschnitte im Stücke *hwang ye* (III. Bl. 7. b): *ti tu ki sin* (der Herr lenkt sein Herz) erklärt: *schang ti tschi wang li tschi sin* (der schang ti lenkt das Herz des wang li); und auf derselben Seite: *schëu ti tschi* (den Segen des Herrn empfangen) durch: *schëu schang ti tschi fu* (die Segnungen des schang ti empfangen). Uebrigens ist dann der Sprachgebrauch ein so wechselnder, dass das letztgenannte Stück, in welchem zweimal *ti* für *schang ti* stehen soll, mit den Worten beginnt: „der Grosse, der schang ti schaut herab" (Bl. 7. a).

31) Eine wörtliche Uebersetzung dieses Textes würde lauten: „alle Dinge gehen auf in *tschin*. *tschin* Ost Viertheil. ordnen in *sun*. *sun* Ost Süd u. dgl. m.

32) klare Ordnung *kie tsi*. *Tsi* ist das schon erklärte Wort (s. Anm. 24), *kie* bedeutet eigentlich reines klares Wasser. Man könnte daher vielleicht sinnentsprechend sagen: klare, durchsichtige Ordnung.

33) Die Worte *sching jin*, welche ich durch „vollkommener Mensch" wiedergebe, sind bisher übersetzt worden: le saint, sapiens, exellens vir; auch Morrison sagt: sage, wise. Der chinesische Lexikograph sagt: *jin tschi tschi* d. i. des Menschen Ankunft am Ziele (äusserster Grad); eine Erklärung, welche ich für unzweideutiger halte, als die gebräuchlichen.

34) Die Eröffnung, welche den Herbst bezeichnet, muss auf das Bersten der Samengehäuse deuten. Dies vgl. mit Anm. 21 wird eine wechselseitige Erläuterung beider Stellen geben.

35) Deckung *pu* ist das oben erklärte Wort s. Anm. 12.

36) zurückkehren *kwei* ist zu vergleichen mit den Definitionen des Wortes *tung* (Anm. 11) und am Schlusse bei I.

37) Der Ost-Nord *tung pe*, wie sich die Chinesen ausdrücken, hat auch in dem Hause die Bedeutung, auf welche der Text des Confucius weist. Morrison sagt darüber bei dem Worte *i* (rad. 40): the N. E. corner of the house, where the food is placed. the genial influence of nature arises in north-east.

38) Geist *schin*; das Wort bedeutet das Unsichtbare, Unerforschliche, und wird auch erklärt durch *ming*, Licht, Erkenntniss. Derselbe Lexikograph nennt den Erdgeist: *tu schin*. Ich kann nicht bestimmt entscheiden, ob das Wort hier „den Geist" oder „das Unerforschliche" bedeutet (s. Bd. V. S. 215).

39) geheimnissvolle Verwandlung *miao* d. i. 1. *tsing wei* fein und geheimnissvoll (s. Bd. V. S. 196) 2. *hao* gut 3. *schin hwa pu tsi wei tschi*

miao d. h. „geistige Verwandlung die nicht zu ergründen, heisst *miao.*“ Das Wort wird geschrieben mit Frau und Kleinheit. In der Symbolik des Confucius kommen bei einem Kwa zusammen: „kleine Frau“ und „Zauberin“ (s. Bd. V. S. 217).

40) Wort *yen* s. Anm. 27 und 57.

41) Verflechten *nao:* to twist. to contort. to wrench. to disturb. to mix in confused manner. Den geradesten Gegensatz von *san* (Anm. 17). Diese Zusammenstellung der Extreme ist eine vorherrschende Eigenthümlichkeit (s. Jahresbericht 1846. S. 161) und wird sich unten im *siu kwa* vielfach wiederfinden. Die Uebersetzer geben den Text (II. p. 574) in einer Art Umschreibung, welche Reminiscenzen aus früheren Texten enthält, und das Eigenthümliche unübersetzt lässt. So sagen sie z. B. nihil tam insinuans et sequens quam ventus. Wenn sie also anmerken: quae omnia jam habes de fulmine, ventis aliisque, so passt das wohl auf die angebliche Uebersetzung, aber nicht auf den chinesischen Text.

42) dörren *sao* d. i. *kan* trocken (dasselbe Wort, welches, *kien* lautend, den Namen für das Kwa des Himmels bildet). Trocken *jen* d. i. 1. *kan* trocken; 2. *sche* am Feuer trocknen.

43) anknüpfen *tai* d. i. 1. *ki* sich ausdehnen bis wohin, sich verbinden; 2. *tui* d. i. *tsai hëu sse tsien* d. h. hinten sein und nach vorn sinnen.

44) Empörung *pu* d. i. *lwan* Verwirrung, Empörung.

45) Wechsel und Verwandlung *pien hwa* (s. Bd. III. S. 285): Confucius giebt von *pien* Definitionen (*hi tse* Bl. 17) *hwa urh tsai tschi wei tschi pien* d. h. „verwandelt werden (*hwa*), und durch-Verminderung-eine-Form-erhalten (*tsai*) heisst *pien*“ (die Erklärung des Wortes *tsai* Bd. III. S. 290). Die Uebersetzer (II. p. 521) geben diese wichtige Definition wieder in den Worten: sicut productionum interruptio facit, ut observetur mutatio. Ferner (*hi tse* Bl. 18) *kang jëu siang tui pien tsai ki tschung* d. h. „Hartes und Weiches erregen einander, *pien* ist in ihrer Mitte“. Ferner (*hi tse* Bl. 3) *kang jëu siang tui urh seng pien hwa* d. h. Hartes und Weiches erregen einander, und erzeugen die Verwandlung (*pien hwa*); und (*hi tse* Bl. 3) *pien hwa tsche sin tui tschi siang kang jëu tsche schu ye tschi siang* d. i. „*pien hwa* ist das Bild des Steigens und Sinkens, hart und weich ist das Bild des Lichtes und Dunkels“.

46) Die in diesem Texte gegebene Deutung der Kwa ist dieselbe, deren sich durchschnittlich der Commentar Twan bedient. Mehrere der hier gewählten Worte sind vieldeutig, wie *schue* (s. Anm. 21). Ich darf die Gelegenheit nicht versäumen, an einem schlagenden Beispiele nachzuweisen, mit wie grosser Vorsicht man unter den verschiedenen Bedeutungen wählen muss, und wie das scheinbar Naheliegende nicht immer das Sinnentsprechende ist. Das Wort *li*, welches das gleichlautende Kwa des Feuers erklärt, bedeutet: stag walking alone in search of food. elegant gait. good. elegant. graceful. beautiful. fair. attached or bound to. flowery. luminous. Die Bedeutungen „blühend“ und „licht“ scheinen vollkommen auf das Feuer zu passen, aber nicht nur von den Neueren, sondern auch von Confucius selbst, wird ausschliesslich die Bedeutung „anhangen“ geltend gemacht, wie man aus dem Zusammenhange sieht. Der jüngere Commentar erklärt das Kwa des Feuers : „ein yin hängend in dem Zwischenraum zweier yang“. Confucius sagt (*twan* 30): „*li* das ist *li* (Anhängen). Sonne und Mond hängen (*li*) in dem Himmel, die hundert Feldfrüchte, Kräuter und Bäume hängen (*li*) in der Erde“. Der Zusammenhang liesse hier zu, das Wort *li* in der Bedeutung „glänzen“ zu nehmen, aber er fährt fort: *jëu li hu tschung tsching* d. h. das Weiche hängt an in dem Inneren und der geraden Mitte“; nämlich die yin-Linie, welche das Dunkele ist. Die gleiche Auffassung macht sich unzweideutig in dem *siu kwa* geltend. Nachdem dort das 28. Kwa *ta kwo* erklärt ist, heisst es von dem des Wassers (29) und des Feuers (30): „Die

Dinge können nicht bis zu Ende umherirren (*kwo*), desshalb kommt es zu *kan*; *kan* das ist Fallen. Das Fallen muss haben wo es hängen bleibt, desshalb kommt es zu *li*; *li* das ist Anhängen (*li*)". Wie Confucius schon in dem *siang* eine ungleichmässige Deutung der Kwa unternimmt (s. Bd. V. S. 209. 210), so auch in dem *twan*. Er sagt z. B. von dem 21. Kwa ䷔: *tung urh ming* d. h. Bewegung und Licht", anstatt zu sagen „Bewegung und Anhängen" oder „Donner und Licht". Der jüngere Commentar bauet hierauf weiter. Confucius bezieht nämlich auf dasselbe Kwa *schi ho* den Markt, indem er sagt: *ji tschung wei schi* d. h. „in des Tages (der Sonne) Mitte ist der Markt". Der Commentar erklärt dieses durch Herbeiziehung jener Erklärung des Confucius, und durch den Gleichlaut: „In der Sonne Mitte ist der Markt, oben Licht und unten Bewegung; wiederum metaphorisch ist *schi* Markt (*schi*) und *ho* ist Vereinigung (*ho*)". Bleibt Confucius bei der nächsten Deutung stehn, so schliesst sich der Commentar in der Regel an. Zu 17 Kwa ䷐ sagt Confucius: *fu niëu sching ma* d. h. „anschirren das Rind, besteigen das Pferd". Der Commentar: „unten Bewegung; oben *schue*" (befehlende Ankündigung, oder Freude; s. Anm. 21). Zu 62. Kwa ䷽: *twan mu wei tschu kiu ti wei kiëu* d. h. „der quer durchschnittene Baum ist der Stössel, die gehöhlte Erde ist der Mörser". Der Commentar: „unten Feststehen, oben Bewegung". Einige Male scheint der Commentar auf eigene Hand weiter zu gehen; so wenn Confucius zu dem 42. Kwa ䷩ sagt: *schin nung schi tsu tscho mu wei sse jëu mu wei lui* d. h. „*Schin nung schi* schuf das zugeschnittene Holz, welches die Pflugschaar ist, und das weiche Holz, welches der Handgriff ist" — und der Commentar zufügt: „zwei Körper ganz Holz; oben Eingehen (*ji*), unten Bewegung". Der Wind wird von Confucius selbst *mu* (Holz oder Baum) genannt, und zu den *yin*-Kwa gezählt, weshalb er weich (*jëu*) heisst. Der Donner heisst als *yang*-Kwa hart (*kang*), bedeutet aber bei Confucius nicht das Holz, sondern nur das Bambusrohr (*tsang lang tschu*. *schue kwa* Bl. 4). Erst die Neueren nennen den Wind *yin*-Holz (oder Baum), den Donner *yang*-Holz (oder Baum). Ich glaube, es wird mitunter der eigentliche Sinn der ältesten Symbole gründlicher erfasst werden können, wenn man, abgesehen von den schwankenden Erklärungsversuchen, bei der strengsten Auffassung des Gegebenen bleibt. Z. B. das 48. Kwa ䷯, oben Wasser unten Wind, heisst *tsing* d. i. *hiuëi ti tschu schwui tschi tschu* d. h. „der Ort, wo in einer Erdhöhle Wasser aufsteigt"; der Brunnen. Confucius sieht von der Bedeutung „Wind" ab, und sagt: „der Baum hat oben das Wasser". Eine Beziehung zu dem Namen des Kwa „Brunnen" ist hier nur sehr künstlich herzustellen, während der Wind unter dem Wasser, als die Triebkraft, welche das Wasser aufstauen macht, die Natur des Brunnens sehr einfach veranschaulicht.

47) Die jüngeren Commentatoren geben hier ausschliesslich sachliche Erklärungen, die aber keineswegs ohne Interesse sind. Ich gebe beispielsweise ihre Deutung der drei ersten Sätze. Der Himmel ist das Pferd. „Des Himmels Zahl ist ungerade und seine Natur ist ruhelos; des Pferdes Fuss ist rund, und sein Gang ruhelos". Im *kwa ho* werden nämlich die drei Linien des Himmels ☰ *san lien* d. i. drei kreisende genannt; was daraus erklärt werden könnte, dass die Kwa ursprünglich auf runde Stäbe geschrieben sein mögen, wo denn die geraden Linien, wenn sie ganze sind, volle Kreise beschrieben hätten. Die Erde ist das Rind. „Der Erde Zahl ist gerade und ihre Natur ist fügsam; des Rindes Fuss ist gespalten, und seine Natur lenksam". Der Donner ist der Drache. „*Tschin* ist ein yang sich bewegend unter dem yin. Der Drache als ein Körper des donnerähnlichen Aufganges (*fun*) und ruhig ausruhend in der Erde". Man vergleiche mit dieser etwas räthselhaften Erklärung, was Alexander von Humboldt nach der Erzählung Amerikanischer Völker berichtet über die grossen Wasserschlangen

und Krokodile, welche, aus ihrer Erstarrung erwachend, den Schlammboden, in welchem sie vergraben lagen, durchbrechen: *„bisweilen sieht man, so erzählen die Eingeborenen, an den Ufern der Sümpfe den feuchten Letten sich langsam und schollenweise erheben. Mit heftigem Getöse, wie beim Ausbruch kleiner Schlammvulkane, wird die Erde hoch in die Luft geschleudert"* (Ansichten der Natur I. S. 30). Auch Confucius erwähnt die Erstarrung der Drachen und Schlangen (*hi tse* Bl. 23):

tschi hwo tschi kiu i kiëu sin ye.
lung sche tschi tschi i tsun schin ye.

d. h. „des Wurmes *tschi hwo* Krümmung zu suchen die Streckung, des Drachen und der Schlange Erstarrung zu erhalten den Körper". Der Satz ist gereimt, was mich vermuthen lässt, dass er ein sehr altes von Confucius nur adoptirtes Sprüchwort ist. Die mitgetheilten sachlichen Erklärungen können es uns verständlich machen, was in den Texten des Tschëu kung der „untergetauchte Drache", der Drache „auf dem Acker", auf der gebrochenen gespaltenen Erde, bedeuten soll. Die jüngeren Commentatoren bezeichnen den Drachen als *schwui tschu* d. h. Wasser-Hausthier. Diese mannigfaltigen speciellen Angaben machen es unwahrscheinlich, dass das Thier *lung* (nach Morrison the lacerta species including the alligator), auch wenn es als fliegend genannt wird, ein blosses Fabelthier sei. Man denkt dabei an die fossilen Amphibien mit einer Flughaut (pterodactylus longirostris und crassirostris). Namentlich der letztere möchte an die chinesische Abbildung des Drachen erinnern.

48) Gestalten *siang* im Himmel, und Regel *fa* in der Erde. Beide Ausdrücke erhalten ihre Erklärung durch andere Texte des Confucius (*hi tse* Bl. 7): *tsching siang tschi wei kien hiao fa tschi wei kwen* d. h. „vollenden das *siang*, heisst *kien* (Himmel); nachahmen (oder lernen) das *fa*, heisst *kwen* (Erde)". Die Uebersetzung (II. p. 450) ist völlig unrichtig, wenn sie anstatt der unzweideutigen Worte *hiao fa* (die Regel lernen oder nachahmen) sagt: vis qua res spectabiles forma fiunt. Ferner (*hi tse* Bl. 1): *tsai tien tsching siang tsai ti tsching hing* d. h. „was im Himmel ist, vollendet das *siang*, was in der Erde ist, vollendet das *hing* (Gestalt, Form)". Der Lexikograph macht zwischen *siang* und *hing* keinen bestimmten Unterschied. Wenn die Uebersetzer (II. p. 382) das Wort *siang* umschreiben: rerum specimina ac velut prima lineamenta, so ist das etwas zu willkürlich. Ferner (*hi tse* Bl. 17): *hing urh schang tsche wei tschi tao hing urh hia tsche wei tschi ki* d. h. „*hing* und oben das heisst *tao* (Weg), *hing* und unten das heisst *ki* (Gefäss, Substrat)". Diese Worte bilden den Text, welchen die Uebersetzer (II. p. 521) mit den Worten schliessen: ut noster etiam Seneca loquitur. Endlich (*hi tse* Bl. 5): *niang i kwan yü tien wen fu i tse yü ti li* d. h. „sich aufrichten, zu schauen in des Himmels Bilder (*wen* s. Anm. 49), sich bücken zu sehen in der Erde Ordnung (*li*)".

49) Des Geflügels und Wildes Bilder *wen*. Das Wort *wen* bedeutet zunächst bildliche Darstellungen, und dient dann mehrfach zu Bezeichnung der Bilderschrift; wenn z. B. ein Commentator des I-king sagt: *tse fu hi i schang kiai wu wen tse tschi yëu tu schu* d. h. „von Fu hi als Oberem, ganz ohne *wen tse* (Bilder Schrift) nur mit Entwürfen (*tu*, wie die Tafel *ho tu*) und Zeichen (*schu*; die Tafel *lo schu*)" begann nämlich das Buch *I* u. s. w. Confucius sagt (*siang* 2. 5) *wen tsai tschung* d. h. *wen* ist innen; und der Commentar fügt zu: *wen tsai tschung urh kien yü wai* d. h. „*wen* ist innen und wird gesehen im Aeusseren." Im *schue kwa* sagt Confucius von dem Kwa der Erde: *wei wen* (es ist *wen*), und der Commentar bemerkt: *san hwe kiai gëu wai wen* d. h. „die drei Linien alle gleich (paarig) ist *wen*" das soll wohl so viel heissen, wie „symmetrische Zeichnung". Die lexikalische Erklärung von *wen* ist; 1. *hwa* Blume, Schmuck, bunt; 2. *mei* schön; 3. *li* Ordnung, Geäder in Edelsteinen. *Hu wen* (des Tigers Bild oder Zeichnung) ist die lexikalische Erklärung für das Zeichen des Tigerfelles.

Digitized by Google

Eine ähnliche Bedeutung macht der Commentar für die Stelle geltend, um welche es sich hier hauptsächlich handelt: *kwan niao schëu tschi wen urh pien jëu mao kang li hi ke mao sien tschi lui* d. h. „betrachtend des Geflügels und Wildes Bilder (*wen*) und unterscheidend weiches (*jëu*) Haar, harte (*kang*) Borsten, der sich härenden (*hi*) Haut und des Federwechsels (*sien*) Art". Für *sien* giebt zwar Morrison die Bedeutung — smooth and in order like feathers and hairs — aber die Zusammenstellung des Wortes mit *hi ke* (die sich härende oder mausernde Haut) fordert die Anwendung der von den chinesischen Lexikographen gegebenen Definition: „*sien mao lo pien seng* d. h. *sien*, Federn (oder Haare) fallend, wiederum wachsend".

50) Fügung *li*, das dritte Attribut des Himmels. Schon Wen wang sagt von der Erde: *tschu li* d. h. „sie ist Meister als *li*". Die jüngeren Commentare sagen bei verschiedenen Gelegenheiten: *yang tschu i yin tschu li* d. h. „*yang* ist Meister als *i* (Gerechtigkeit s. Anm. 8), *yin* ist Meister als *li*".

51) Die Uebersetzer haben gerade die bedeutungsvollsten Stellen dieses wichtigen Textes ganz unkenntlich gemacht (II. p. 528). Die so scharf ausgeprägten Gegensätze in *tsin tsiu tschu schin* und *yuen tsiu tschu wu* s. v. a. „nahe. nehmen. alles. Körper" und „fern. nehmen. alles. Ding" — verwischen sie in dem bedeutungslosen: ex corporibus sibi vicinis sicut ex aliis rebus a se remotis; obwohl schon die getrennte Wiederholung derselben bei den entsprechenden Texten (VII u. VIII) Anweisung genug gegeben hätte.

52) wörtlich: „desshalb benannt (*tsching*, abgewogen, gemessen) in Vater". Dieselbe Ausdrucksweise wiederholt sich bei dem zweiten Kwa; bei allen übrigen steht das Wort *wei* (heissen).

53) Im Texte stehen die einfachen Zahlworte: *i* eins, *san* drei; anstatt *urh* zwei steht *tsai* d. i. wiederholt. Man muss also das einfache Zahlwort durch ein Numeraladverb übersetzen. Entgegenstehen möchte dem nichts, da auch die Ordinalzahl häufig durch das einfache Zahlwort ausgedrückt wird. Neumann sagt (Ztschr. Bd. IV. S. 37): „*eul*, sagte u. s. w. Aleni, heisse nicht *zwei*, sondern die zweite; es kümmert ihn wenig, dass in diesem Falle die Ordinal-Partikel *ti* . . . nicht fehlen dürfte. Glaubt man dem Berichte . . so hätte diese, der gemeinsten Regel der Grammatik widersprechende Erklärung bei den einheimischen Gelehrten vielen Beifall gefunden." Die chinesische Grammatik lehrt allerdings, dass die Ordinalzahl durch das Beiwort *ti* bezeichnet wird, aber sie kann nicht lehren, dass diese Regel ohne Ausnahme sei. Ein Text des Wen wang (19) lautet: *tschi yü pa yiuëi yëu hiung* s. v. a. bis (oder gelangen) in. 8. Mond. seyn (oder haben). Unglück." Die Uebersetzer geben das: dum pervenerit ad octavam lunam, erit infortunium. Der *twan* des Confucius lautet: *tschi yü pa yiuëi yëu hiung siao pu ko kiëu* d. h. bis in den achten Mond ist Unglück; das Schwinden kann nicht dauern". Die Uebersetzer sagen „mit dem achten Monde fängt das Unglück an"; Confucius sagt mit den Worten „das Schwinden kann nicht dauern", das Gegentheil, nämlich: das Unglück, der Schaden, das Schwinden, ist vorhanden, es kann nicht dauern, es endet wenn der achte Mond kommt. Eine direkte Entscheidung über den Werth des Zahlwortes, ob cardinal oder ordinal, wird damit noch nicht gegeben. Die jüngeren Commentatoren sind offenbar nicht einig darüber, welches von beiden sie anzunehmen haben. Die erstere Auffassung wird vorangestellt: „8 Monde (*pa yiuëi*) heisst von *fu* ䷗, dem Monde eines yang bis in *tun* ䷠, den Mond zweier yin". Dann aber folgt: „Einer sagt, der achte Mond (*pa yiuëi*) in den Kwa ist *kwan* ䷓, als das Umgekehrte und Gegentheil von *lin* ䷒". Der letztere hat offenbar das Rechte getroffen. Seine Deutung hat schon das für sich, dass sie die Hindeutung in dem Texte des 19. Kwa *lin* auf das nächstfolgende 20. *kwan* bezieht; das statthabende Unglück erreicht sein Ende, sobald der Wendepunkt eintritt, welcher durch das umgekehrte Kwa angedeutet wird.

Der Sprachgebrauch der jüngeren Commentatoren stellt sich, was die Anwendung der Partikel *ti* betrifft, ganz zweifellos heraus. Wie man aus dem so eben Mitgetheilten sieht, wenden sie bei Zusammenstellung der 12 Monde mit 12 Kwa das Wort *ti* nicht an. Man könnte vielleicht annehmen, sie wollten sagen, „es ist das Kwa der acht Monde“ und nicht: „des „achten“ u. s. w. Wenn dem aber so wäre, so müssten sie auch von dem Kwa „eines Mondes“ reden: Weil sie aber wirklich nicht „einen“ Mond, sondern „den ersten“ nennen wollen, so bringt es ein anderer Sprachgebrauch mit sich, dass wir hier nicht die mehrdeutigen Worte *i yiuëi*, ein Mond oder der erste Mond, sondern eine unzweideutige Bezeichnung finden: *tai tsching yiuëi tschi kwa* (13) d. h. „*tai* das Kwa des *tsching*-Mondes“. *Tsching* d. i. *sui schëu tschi yiuëi* d. h. der Mond des Jahresanfangs. Diese Benennung ist nicht nur unzweideutig für sich, sondern damit auch bindend für die Auffassung des Zahlwortes bei entsprechender Nennung der übrigen Monde.

54) Die Uebersetzer haben diesen Text ausgelassen. Eine Erläuterung desselben lässt sich in Nachstehendem finden (*hi tse* Bl. 1): „*kang jëu siang mo pa kwa siang tang* d. h. Hartes und Weiches reiben einander, die acht Kwa erregen einander“. *Mo* d. i. 1. *yen* reiben, in Wasser auflösen, bis auf den Grund erforschen; 2. *fu* niederhalten, schlagen; 3. *mie* zerstören, abschneiden; 4. *mo* Steine reiben. Der Commentar sagt: „Der 64. Kwa Beginn ist Hartes und Weiches, die beiden Linien. Die beiden reiben sich wechselseitig, und sind vier; die vier reiben sich wechselseitig, und sind acht. Die acht erregen sich wechselseitig, und sind 64“. Die Uebersetzer geben die Worte des Confucius (II. p. 412): quae dicuntur kang nyeou, firmum et debile, mutua permixtione producunt, quae repetita faciunt octo.

55) Die Uebersetzung (II. p. 536) bedient sich sinnentstellender Einschiebungen, z. B. linea integra und linea interrupta, und hat den letzten Theil ausgelassen.

56) Die Reihenfolge der Glieder wird vorherrschend als eine nothwendige (*pi*) bezeichnet, und so der Begriff des zweiten Namens aus dem des ersten entwickelt. Am häufigsten sagt Confucius *pi yëu* (muss haben oder sein) und *pi yëu su* (muss haben oder sein wo). Mit der letzteren Formel drückt er entweder aus, dass das erste Glied nicht durchaus in dem zweiten aufgehe, sondern demselben nur irgend Statt gebe; oder dass das erste irgendwo und wie in dem zweiten aufgehe. Eine dritte Formel ist *urh pu i pi* (und nicht enden, muss). Diese Formel halte ich für mehrdeutig, weil ein bezeichnendes Zeitwort fehlt. Sie bedeutet dann entweder „weil a nicht endet, muss b kommen“, oder „weil a nicht früher zu Ende geht, muss es fortdauern, bis es durch seine eigene Entwicklung b wird“. Oefter wird die Nothwendigkeit umschrieben durch *pu ko pu* (nicht können nicht). Auch wird die Unmöglichkeit des Gegentheils ausgesprochen z. B. 28: *i tsche yang ye pu yang tse pu ko tung* d. h. „*i* das ist Ernährung; keine Ernährung, dann nicht möglich Bewegung“. Oefter heisst es *wu pu ko i tschung* d. h. die Dinge nicht können zu Ende. Auch findet sich *pi fan* (muss umkehren). Sonst wird auch das nächste Glied einfach durch *jen hëu* (also, hernach) oder blos durch *hëu* angeschlossen. Die Namen der Kwa werden in der Regel erklärt wie in dem Commentar *twan* z. B. 51: „*tschin* das ist *tung* (Bewegung) die Dinge nicht können zu Ende *tung*, desshalb kommt es zu *ken*; *ken* das ist *tschi* (feststehen)“. Mitunter wird die Erklärung des Namens gar nicht gegeben. Einige Male wird der Name des Kwa wiederholt, gleichsam wie ein eigenthümliches, nur durch sich selbst zu erklärendes Wort. In einigen Fällen giebt die Erklärung, abweichend von den vorhandenen lexikalischen Bedeutungen, eine gewisse freie Umschreibung des Begriffes. Die wörtliche Uebersetzung, in welcher ich die Namen der Kwa unübersetzt stehen lasse, lautet:

1. 2. 3. Es sind Himmel Erde also, hernach werden alle Dinge geboren. Eine Fülle des Himmels der Erde Zwischenraum, die antwortet alle

Dinge; desshalb kommt es zu *tun*. *Tun* das ist Fülle; *tun* das ist der Dinge anfangende Geburt.

4. Die Dinge geboren müssen *mung*; desshalb kommt es zu *mung*. *Mung* das ist *mung*; der Dinge Unreife.
5. Die Dinge unreif nicht können nicht ernährt; desshalb kommt es zu *siu*. *Siu* das ist des Trinkens Essens Weg.
6. Trinken Essen muss haben *sung*; desshalb kommt es zu *sung*.
7. *Sung* muss haben Erhebung der Menge; desshalb kommt es zu *schi*; *schi* das ist Menge.
8. Menge muss haben wo *pi*; desshalb kommt es zu *pi*; *pi* das ist *pi* u. s. f.

57) Fülle *ying*, eigentlich ein gefülltes Gefäss; eine freie Umschreibung für den Namen des Kwa *tun*, über welchen, einstimmig mit der lexikalischen Erklärung, der jüngere Commentar sagt: „*tun* das ist Hemmung (*kien*) der Begriff der Dinge, die anfangen zu leben, und noch nicht durchdringen . . . als bildliches Zeichen ein Kraut, durchbohrend die Erde, beginnend hervorzubrechen, und noch nicht ausgestreckt" (s. meine Schrift, Bezeich. d. Welt u. Lebensanfangs Fig. 57). Entsprechend sagt Confucius im *twan*: „des Donners und Regens Bewegung (*tung*) Fülle und Völligkeit (*mwan ying*) der Himmel erschaffend das Kraut".

Den Text selbst umschreibt der Commentar mit folgenden Worten: „sind Himmel und Erde fertig, so erzeugen sie alle Dinge, dann ist gewoben die Höhe, unten voll, verschlossen, tragend und aussinnend alle Dinge". Der Gebrauch des Wortes „weben" (*tsching*) bezieht sich auf den Text des *siang* „der *kiun tse* wie er Seide ordnet" (s. Bd. V. S. 211). Aussinnen *wei* dient zu Umschreibung des verwandten und gleichlautenden Wortes *wei* (antworten) welches Confucius gebraucht, und das ich in der obigen freien Uebersetzung durch „hervorbringen" gegeben habe. Confucius nennt das *yuen* des Himmels *ta tsai* (grossen Ruf) und das der Erde *tschi tsai* (äussersten Ruf) s. Anm. 27.

58) Bedeckung *mung* (s. Ztschr. Bd. V. S. 209 u. Bez. d. W. u. L. Fig. 58). Der Commentar sagt: „*mung* das ist das Wesen (*i* s. Anm. 8) der Dunkelheit, des noch nicht Hellseins. Wiederum ist *mung* der Dinge Unreife und Schwäche".

59) Abwartung *siu* d. i. Regen und Bart, was seiner Zeit kommt und abgewartet werden muss (s. Bez. d. W. u. L. Fig. 167). Die freie Deutung des Confucius lässt sich nur durch die Beziehung des Namens *siu* auf das Kwa ䷄, oben Wasser unten Himmel, erklären; denn in *siu* steht oben das Bild des Regens und unten das des Bartes, welches letztere dem Himmel als Mann und Vater entsprechen kann. Im *siang* sagt Confucius zu diesem Kwa: *kiun tse i yen schi gan yo* d. h. „der *kiun tse* wie er trinkt und isst, still und fröhlich". Der jüngere Commentar sagt zu diesem Kwa: *siang seng siang yang tschi i* d. h. das Wesen des einander Erzeugens, einander Nährens.

60) Der Commentar umschreibt den Text: „Trinken und Essen ist des Menschen grosses Begehren; wo Begehren ist, muss Streit werden. Der Starke etwa verstopft den Mund des Schwachen, der Kluge etwa betrügt den Thörichten". Das Wort *sung* (Streit) wird seiner Zusammensetzung (Wort und allgemein) entsprechend erklärt: *tschung lun i tung* d. h. eine Menge besprechend Verschiedenes zugleich.

61) Der Commentar sagt: „Die Versammelten bekämpfen einander, die Freunde und Gesellen stützen einander, so muss es zu Erhebung der Menge kommen. *Schi* (oder *sse*, der Name des Kwa) ist das Wesen (*i*) der Menge". Das Wort *sse* (s. Bd. V. S. 217) bedeutet die Menge, das Heer und zugleich den Führer. Die Commentatoren finden dasselbe in dem Kwa dargestellt: ䷆ „die zweite yang-Linie, ein yang, wohnend unten, in der Mitte des Kwa, ist das Bild des Führers; oben unten fünf yin, fügsam und folgend, sind das Bild der Menge".

62) Der Commentar sagt: „ein Volk ist geboren. Ist die Menge ohne Herren, dann ist Verwirrung. Es muss Hörigkeit und Anhang sein an einen Menschen, als höchst Oberen. Das ist der Begriff der Verwandtschaft; desshalb kommt es zu *pi* (Ordnung); *pi* das ist das Wesen der Verwandtschaft". Entsprechend wird das Kwa ausgelegt: ䷇ die fünfte yang-Linie, als yang hart, wohnend in der Mitte des oberen (Kwa) und erreichend seine Bestimmung; oben unten fünf yin, zugewandt (*pi*) und folgsam einem Menschen ... das ist das Bild des Aufblickens zu einem Menschen".

63) Der Commentar sagt: „Ist die Menge der Menschen geordnet, so erzeuge ich Nahrung, der Stellung zum Ganzen gemäss (*i sui* d. h. das *i* [was der Weltordnung entgegen kommt] hat glücklichen Fortgang) desshalb folgt *siao tschu* (das Kleine ernährt)". Entsprechend heisst es von dem Kwa: ䷈ „die vierte yin-Linie ein yin, oben unten fünf yang ernährt". Etwas anders wird die Auffassung in den Worten „yin ernährt yang ... fähig zu ernähren, und nicht fähig lange, das ist das Bild des *siao tschu* (der kleinen Ernährung)". Yin heisst immer *siao* (klein) wie yang *ta* (gross).

64) Der Commentar sagt: „Zurichten Acker und Wohnorte, lernen das Pflanzen und Pflegen (*tschu*) das ist des dichten Lebens Vollendung. Ist das Lebende ernährt mit glücklichem Fortgange, dann wird der heilige Brauch (*li*) eingeführt, das Lernen dessen was glücken kann, desshalb kommt es zu *li*". Das Wort *li*, welches ich in der freieren Uebersetzung durch „vorgeschriebener Weg" gebe, bedeutet eigentlich den Schuh und das Auftreten (s. Bd. V. S. 212). Ich muss diese Gelegenheit benutzen, auf den dort übersetzten Text zurückzukommen: *kiun tse i fi li fu li* d. h. „der *kiun tse* wie er verweigert den heiligen Brauch, widerstrebt dem Schuh". Wenn der Leser die Uebersetzung des I-king vergleicht, so wird er mit Verwunderung das gerade Gegentheil lesen (II. p. 147): sapiens princeps nihil facit, nisi quod secundum decorum est. Wenn man in dem Sinne der Uebersetzer den Satz wörtlich wiedergeben wollte, so würde er lauten: der *kiun tse* wie er wider den Brauch nicht auftritt. Lexikalisch und grammatisch liesse sich gegen diese Auffassung nichts einwenden; höchstens könnte man die Wortstellung etwas ungewöhnlich finden, indem Confucius, wenn er das letztere hätte ausdrücken wollen, wahrscheinlich gesagt hätte *fu li fi li* = nicht auftreten wider den Brauch. Mich hat bei meiner Uebersetzung das letztere Bedenken, und ausserdem ein allgemeiner Grundsatz geleitet. Ich bin nämlich nach sorgfältigem Studium der alten Texte zu der Ueberzeugung gekommen, dass man, um den richtigen Sinn zu treffen, bei jedem Worte zunächst untersuchen muss, ob Form und Inhalt des Satzes die Anwendung desselben als volles Wort (*schi tse*) gestatten, oder ob es nur als leeres Wort (*hiu tse*) auftreten kann, und dass man der ersteren Auffassung möglichst den Vorzug geben muss. Die Worte *fu* und *fi* bedeuten die einfache Negation, ursprünglich aber das aktive Negiren, das Widerstreben und Entgegenwirken, sie stehen daher, wenn sie nur in der ersteren Bedeutung gelten, in der Kategorie der leeren Worte. Bei der Unvollständigkeit der commentarischen Erklärungen geschieht es ganz zufällig, dass dieselben hier für mich, und gegen die Uebersetzung sprechen. Der Commentar sagt: *tse sching tsche kiang* d. h. „selbst aufsteigen (überwinden) das ist Macht"; *meng ki kiu fi li* d. h. „fähig zu besiegen, zu verwerfen, zu negiren (*fi* das Wort des Textes) den Brauch"; *pu tu sse urh pu liang schi* d. h. „nicht erwägen die Sache und nicht ermessen die Zeit". Endlich umschreibt er die Worte *fu li* durch die gleichlautenden aber unzweideutigen Worte *fu li* d. i. „entgegenwirken der Weltordnung". Man sieht hieraus, wie mancherlei Schwierigkeiten der chinesische Sprachgebrauch darbietet, und welche unendliche Hindernisse ein gewissenhafter Uebersetzer zu überwinden hat, der nicht zufrieden ist, eine ungefähre Inhaltsanzeige zu geben, der vielmehr die Forderungen, welche die Wissenschaft schon längst an den Uebersetzer europäischer und morgenländischer Denkmale gestellt hat, auch für die chinesische Sprache anerkennen will.

65) freier Verkehr *tai* d. i. 1. *schin* äusserster Grad, gesellige Freude; 2. *gan* Stille, Friede, Sicherheit; 3. *kwan* grosses Haus, Weite, Offenheit, Leichtigkeit, Erweiterung; 4. *schi* Ausdehnung, Grösse, Streben zur Ausdehnung. Der Text des Confucius lautet wörtlich: *li urh tai jen hëu gan ku schëu tschi i tai tai tsche tung* d. h. „*li* (Name des 10. Kwa) und *tai* also, hernach Friede (*gan*), desshalb kommt es zu *tai*; *tai* das ist durchdringen (*tung* s. Anm. 11)". Der Commentar umschreibt den Text mit Herbeiziehung nicht nur des zehnten, sondern auch des achten Kwa: „durch *pi* (8. Kwa) ersinnt *li* (9. Kwa) den heiligen Brauch. Dann ist Oberes und Unteres gesondert, und des Volkes Wille festgestellt (oder befriedigt, beruhigt *ting* s. Anm. 10), was unter dem Himmel getrennt ist, ist einander verbunden, die Triebe (*tsing*) fördern einander, und es ist Friede, desshalb folgt *tai*".

66) Hinderung *pi*, d. i. *pi se* verschliessen, verstopfen (vgl. Bd. V. S. 213 u. Bez. d. W. u. L. A. Fig. 44). Der Commentar bemerkt zu dem Texte: *schi ki pi lwan* d. h. „der Ordnung (Herrschaft) Gipfel muss Unordnung werden".

67) Vereinigte oder einmüthige Menschen (*tung jin*). Der Commentar sagt: „Ist Oberes und Unteres nicht vereinigt, und der höchste Grad des *pi*, so müssen Fürst und Diener einmüthigen Herzens sein, um hinüber zu kommen, desshalb folgt *tung jin*". „*Jin tung* (Menscheneinmüthigkeit) das ist allgemeine Güte, allgemeine Schlechtigkeit, und kein Widerstreben im Menschenherzen". „䷌ ein yin und fünf yang einmüthig mit jenem, desshalb heisst es *tung jin*". Confucius selbst sagt (*hi tse* Bl. 9): *urh jin tung sin ki li twan kin tung sin tschi yan ki tschëu ju lan* d. h. „zwei Menschen einmüthigen Herzens: ihre Fügung bricht das Erz; einmüthiger Herzen Wort: sein Duft ist gleich dem Kraute *lan*" (*lan* d. i. *hiang tsao*, das wohlriechende Kraut). Der Satz ist zweimal gereimt. Die Uebersetzer (II. p. 468) haben bei übrigens willkürlicher Uebersetzung die Worte: „ihre Fügung (*li* die dritte Tugend des Himmels) bricht Metall" ganz ausgelassen.

68) Dieser lange Text handelt von dem 31. Kwa *kien* ䷞, welches aber in demselben nicht genannt wird. Die Beziehung auf die Ehe ist schon in dem Texte des Wen wan angedeutet, wenn er sagt: *kien heng li tsching tsiu niu ki* d. h. „*kien*. Durchdringen, Fügung, Lösung. Die Frau nehmen ist glücklich." Confucius sagt im *twan*, anspielend auf das Kwa ䷞, welches gleichsam die einfachen Kwa des Himmels ☰ und der Erde ☷ verflochten zeigt (s. Anm. 7): *tien ti kan urh wan wu hwa seng* d. h. „Himmel und Erde bewegen sich, und alle Dinge werden durch Verwandlung geboren", und anspielend auf die Geschlechtstafel des Wen wang (s. oben IX) sagt er: *nan hia niu* d. h. „der Mann unter der Frau". Uebrigens finden wir auch nach der physikalischen Deutung (s. Bd. V. S. 208; 7 über 2) den im Wasserbecken stehenden Berg als ein bekanntes Sinnbild wieder. Der jüngere Commentar erklärt das Kwa demgemäss: „*tui*, weich, ist oben, *ken*, hart, ist unten, und vereinigt (*kiao* s. Bez. d. Welt u. Lebensalt. Fig. 8) bewegen sie und entsprechen sie einander. Wiederum *ken* Feststehen, sodann der Bewegung ausschliessliches Zustreben; *tui*, Eröffnung, sodann des Entsprechens höchster Grad. Wiederum *ken* als jüngster Mann, unten in *tui*, jüngster Frau, erlangt des Mannes und der Frau richtiger Ehe Zeit. Desshalb ist sein Kwa *kien* und sein Loos (*schen*, der Text des Wen wang) „*durchdringen*" und „*Fügung Lösung*", „*die Frau nehmen*", dann „*glücklich*"; denn Bewegung ist die Ordnung des Durchdringen Müssens".

69) Fortdauer *heng* d. i. *kiëu pu pien* (Dauer ohne Wechsel) *yëu tschang kiëu tschi te* (die Tugend der Dauer und Beständigkeit haben). Gleichlautend der Commentar, indem er nur anstatt „Tugend", das Wort *i*, Gerechtigkeit, gebraucht.

70) Der Commentar sagt: „So ist das nicht können Dauern: das vollendete Volle muss überfliessen, das erhabene Hohe muss fallen; was den Aufgang kennt, kennt den Abgang; desshalb kommt es zu *tui; tui* das ist das Wesen des Weichens und der Zurückziehung".

71) Der Commentar sagt: „So ist das nicht können zu Ende weichen: „Der Krümmung Gipfel muss Streckung werden, der Minderung Grenze dann Füllung, desshalb folgt *ta tschwang* (gross. stark)".

72) Wörtlich: „die Dinge können nicht zu Ende *tschwang*, desshalb kommt es zu *tsin; tsin* das ist Aufsteigen". Der Commentar sagt: „wiederum nicht zu Ende können *tschwang*, fertig *tschwang*, muss suchen aufzusteigen". Das Kwa wird von Confucius erklärt: *„ming tschu ti schang*, das Licht aufgehend über die Erde".

73) Wörtlich: „Aufsteigen muss haben wo Verwundung, desshalb kommt es zu *ming i; i* das ist verwunden." Da Confucius das Kwa erklärt: *ming ji ti tschung*, das Licht eingehend in das Innere der Erde, und da er im *schue kwa* von dem Kwa des Lichtes sagt: *wei ko ping* d. i. „es ist der Speer und die Kriegswaffe" — so sollte man erwarten, er werde den Namen *ming i* deuten: das Licht verwundet. Wie aber der Text zum folgenden Kwa zeigt, deutet er ihn hier: offenbare Verwundung. Der Commentar sagt: „Des Aufsteigens Gipfel muss Stillstand sein; aufsteigen und nicht endigen muss Hinderung, Verwundung, Beschädigung haben".

74) Haus Mensch *kia jin* d. i. *i kia tschi jin* d. h. eines Hauses Menschen. Der Commentar sagt: „Ist die Verwundung draussen geschehen, so muss umgekehrt werden in das Haus, und hernach zu Ruhe; desshalb folgt *kia jin*; das sagt die Ordnung des Stillstehens vom Aufsteigen". Der Text des Confucius lautet wörtlich: *schang yü wai tsche pi fan ki kia ku schëu tschi i kia jin* d. h. verwundet im Aeusseren dies (ist) müssen umkehren (in) sein Haus (*kia*), desshalb kommt es zu *kia jin*".

74) Dieser Text (*hi tse* Bl. 26) lautet wörtlich *ki tsching ming ye siao* (ihr. heissen. Name. klein) *ki tsiu lui ye ta* (ihr. gehören. Art. gross) *ki tschi yuen* (ihr. bester Geschmack. fern) u. s. w. Die Uebersetzer (II. p. 548) sagen: si attendis ad nomina figurarum Y-king, nihil hae habere videntur nisi parvi, si ad naturam rerum de quibus agunt, magnum quid complectuntur u. s. f. Diese Uebersetzung würde nur dann möglich sein, wenn die Wortfolge wäre *tsching ki ming* (heissen. ihr. Name). Das Wort *tschi* bedeutet den schönen oder besten Geschmack und zugleich den Willen des Kaisers (s. Bd. III. S. 276). Da Confucius sonst auch den Sinn des Kwa den „Willen" desselben nennt, so könnte er hier etwas Aehnliches ausdrücken wollen. „Ihre Sprüche Bilderschmuck, ihre Worte Winkelzüge", eigentlich: „ihre Worte (*tse*) Bilderschmuck (*wen*), ihre Worte (*yen*) Winkelzüge (*kiu*)". *Yen* ist der allgemeine Begriff für Wort, Redetheil; *tse* wird erklärt: *yen hi pu schëu* d. h. „Worte unterbrochen, nicht aufeinander folgend". Confucius scheint daher mit *tse* die einzelnen, nicht in grammatischer Verbindung stehenden Worte, wie die Namen der Kwa, *yuen, heng, li, tsching* u. d. m. zu verstehen. Ueber *wen* (Bilderschmuck) s. Anm. 49.

76) Die Uebersetzer geben diesen Text (II. p. 511) in Y-king quod est summe profundum id fuit solerter subtiliterque inquisitum ab excellentibus viris. Sie wenden die Worte des Textes (*hi tse* Bl. 14) *ki schin* (ergründen. Tiefe) in: quod est summe profundum, und *yen ki* (entdecken. Geheimes) in: id est solerter subtiliterque inquisitum; das zwischen beiden stehende *urh* (und) lassen sie unübersetzt. Ihre Satzbildung ist eine ganz willkürliche. Das Wort *ki* (in *ki schin*) ist wohl für sich zweideutig, im Zusammenhange aber bleibt nur eine Bedeutung möglich: die Bedeutung, welche dem Worte des parallelen Satzes *yen* (in *yen ki*) entspricht. *Ki*, dasselbe Wort wie in *tai — ki*, wird erklärt: 1. *piao* d. i. *a*) *schang i*, das obere Kleid, *b*) *ming*, Licht, Offenbarung; 2. *tschi* abwärts fliegender Vogel, Ankunft

am Ziele, äusserster Grad, Sonnenwende; 3. ***tsin*** d. i. ***a***) ***kie*** Erschöpfung, ***b***) ***tschung*** Endigung, ***c***) ***pien*** Scheidung. Das Wort ***yen*** wird erklärt: 1. ***mo*** Steine reiben; 2. ***te i*** den Gedanken erreichen, den Sinn finden. Zum Ueberfluss sagt der Commentar: „***yen*** ist gleich erforschen; ***ki*** (in ***yen ki***) ist geheim. ***So i ki schin*** das ist erreichen (***tschi***) das Feine; ***so i yen ki*** das ist erreichen (***tschi***) die Verwandlung (***pien***). Er wendet also ***tschi*** (erreichen) gemeinschaftlich für beide Sätze, anstatt der Worte ***ki*** und ***yen*** an.

77) In diesem Texte (***hi tse*** Bl. 17) haben die Uebersetzer (II. p. 519) das einfache ***yen*** (Wort) zuerst durch quaecunque dicenda essent, und dann durch quae in eo dicuntur übersetzt. Wichtiger aber ist der Schluss dieses Satzes „sensus . . non potest percipi". Confucius sagt keineswegs, der Gedanke (***i*** d. i. ***sin so hiang*** die Richtung in dem Herzen) sei überhaupt unverständlich, er sagt vielmehr durch das Wort ***ki*** (***ki pu ko kien*** = dies. nicht können. sehen) welches das Sieb, und als leeres Wort die pronominale und demonstrative Unterscheidung bedeutet, es sei darin etwas nicht näher Bezeichnetes Unverständliches.

Nachtrag. Das Wörterbuch Tsching tse tung, welches mir erst nach Vollendung dieser Arbeit zugänglich geworden ist, giebt mir Gelegenheit zu einigen wichtigen Nachträgen.

Zu Anm. 23) bei dem Worte Eingeweide (tsang) umschreibt es den Begriff der aktiven Bergung nicht nur in Bezug auf die Stofftheile der äusseren Welt, sondern auch auf die in der Vegetation des Leibes geborgenen dienenden Geister, mit folgenden Worten: „tsang (Eingeweide) das ist tsang (Bergung). Das tsing birgt sich in der Niere, das sching birgt sich in dem Herzen, das hwen birgt sich in der Leber, das phe birgt sich in der Lunge, das Begehren (tschi) birgt sich in dem Magen (pi)".

Zu Anm. 35) für pu giebt es noch folgende Bedeutungen: 1. ***tsin*** d. i. ***a***) ***tsien*** leise Annäherung (der Name des 35. Kwa s. Bd. V. S. 203) ***b***) ***sin*** Aufsteigen; 2. ***pe*** d. i. ***a***) ***tsin*** Nähe, ***b***) ***tsi*** Schnelligkeit, ***c***) ***kiun*** Bedrängniss. Diese Bedeutungen passen dann auch zu der Anwendung des Wortes im *Schi king* (IV. Bl. 3. a. ***tsing miao, schi kiëu***) wo dasselbe zugleich mit dem Worte ***tschin*** (dem Namen für das Kwa des Donners) die einschüchternde Gewalt des Fürsten (***tschu hëu***) bezeichnet.

Zu Anm. 37) lehrreicher ist die folgende Erklärung: „in Nordosten beginnt das yang sich zu erheben, pflegend (*yu*) und nährend (*yang*) alle Geschöpfe", und die dem vortrefflichen Werke *Schi ming* entlehnte: „in Nordosten beginnt das ***yang-ki*** zu werden, ausbreitend und reifend alle Dinge"; vgl. Anm. 56.

Zu Anm. 38) In Bezug auf ***schin*** heisst es: „der Himmel heisst ***schin,*** die Erde heisst ***ki*** (Geist), der Mensch heisst ***kwei*** (der in ***phe*** und ***hwen*** sich scheidende Geist)". Für ***schin*** selbst folgt dann die obige Erklärung des I-king, dann die des Meng Tse: „vollkommen (***sching*** s. Anm. 33) und nicht möglich zu erkennen, heisst ***schin***". Ferner: „***yang hwen*** ist ***schin, yin phe*** ist ***kwei***". „Des ***ki*** (Dunstes, Wesens) Streckung ist ***schin***, seine Krümmung ist ***kwei***". Was das Volk nicht benennen kann, heisst ***schin***". „***Schang ti*** ist das ***schin*** des Himmels".

Zu Anm. 46) Die Vorstellungen von der Anheftung der Gestirne sind nicht ganz so mechanisch, wie sie auf den ersten Blick scheinen könnten. So heisst es: „an der Erde sind es Steine (die also nur durch ihre Schwere angeheftet sind), an dem Himmel sind es Sterne, die Blumen des ***yang***".

Zu Anm. 57) Das Gewebe ist ein vielgebrauchtes Bild der Naturerscheinungen; so sagt der Lexikograph: „des Himmels Gestalt in Ruhe ist der Aufzug (***king***), in Bewegung der Einschlag (***wei***).

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Zwei arabische Urkunden.

Mitgetheilt von

Prof. A. v. Kremer.

Die zwei vorliegenden Urkunden sind aus der grossen Encyclopädie Ibn Ḥamdûn's [1]) genommen und haben beide dadurch einigen Werth, dass sie uns einen Blick in das bisher weniger beachtete innere Getriebe der Chalifenherrschaft gestatten. Die erste Urkunde ist das Formular des Eides, mit welchem jedem neu gewählten Chalifen Treue geschworen wurde. Wenn schon die neuere Sprachform auf spätere Entstehung hindeutet, so beweist noch überdies die ängstliche, casualistische Ausführlichkeit der einzelnen Bestimmungen und die am Schlusse auf den Meineidigen herabgerufene schreckliche göttliche Ahndung, dass dieses Formular in einer Zeit abgefasst wurde, wo das Ansehn der Chalifen schon so weit gesunken war, dass man der Verkennung desselben durch recht scharf gefasste Eide entgegenwirken zu müssen glaubte. Die zweite Urkunde ist desshalb nicht ganz unwichtig, weil sie über das Verhältniss der Christen und ihres Catholicos zum Chalifen einige Aufklärung giebt; da jedoch die erste Hälfte des Diplomes ganz mit Redefiguren im arabischen Kanzleistyl angefüllt ist, so glaubte ich nur die zweite Hälfte, welche die wesentlichen Puncte enthält, übersetzen zu müssen.

نسخة بيّعة لخليفة ويمين

تُبايِعُ عبد الله الامام امير المومنين بيّعةَ طوعٍ وإيثارٍ ورضى واختيار واعتقاد واضْمار وإعْلان وإسْرار وإخْلاص من طويّتك وصدق من نيّتك وانشراح من صدرك وصحّة من عزيمتك طائعا غير مُكْرَه ومنقادا

1) تذكرة ابن حمدون, Ḥ. Ch. Nr. 2780. Herr v. Kremer schrieb dem Unterzeichneten in einem Briefe vom 31. Jul. 1851: „Während meines Aufenthaltes in Haleb und Damaskus hatte ich Gelegenheit manche werthvolle arabische Handschriften anzukaufen, z. B. das كتاب المغازى des ächten Wâkidi, in einem 800 Jahr alten Exemplare, ein Unicum und das älteste handschriftlich erhaltene arabische Geschichtswerk; ferner die vollständige تذكرة الحمدونية in 2 dicken Foliobänden, ein ungeheures Sammelwerk, dem nur das عقد الفريد von Ibn ʿAbd-Rabbihi an die Seite gestellt werden kann.“ Fleischer.

غير مُجْبَر مُقِرًّا بفضلها مُدَّعِنا بحقّها ومعترفا ببركتها ومعتدّا بحسن عائدتها وعالما بما فيها وفى توكيدها من صلاح الكافّة واجتماع كلمة العامّة والخاصّة ولمّ الشعث وأمْن العواقب وسكون الدهماء وعزّ الاولياء وقمع الاعداء على انّ فلانا عبد الله وخليفته المفترض عليك طاعته الواجب على الامّة امامته وولايته اللازم لهم القيام بحقّه والوفاء بعهده لا يشكّ فيه ولا يرتاب به ولا تداهن بامره ولا تميل وانّك وَلِيّ اوليآئه وعدوّ اعدآئه من خاصّ وعامّ وقريب وبعيد وحاضر وغائب متمسّك فى بيعته بوفاء العهود وذمّة العقد سريرتك مثل علانيتك وضميرك فيه وَفْق ظاهرك على ان اعطاءك هذه البيعة من نفسك وتوكيدك اياها فى عنقك لفلان امير المومنين عن سلامة من قلبك واستقامة من عزمك واستمرار من هواك ورأيك فى ان لا تتأوّل عليه فيها ولا تسعى فى نقض شىء منها ولا تقعد عن نصره فى الرخآء والشدّة ولا تدع النصح له فى كل حال راهنة وحادثة حتّى تلقى الله موفيا بها مودّيا للامانة فيها اذ كان الذين يبايعون وُلاةَ الامر خلفآء الله فى الارض انّما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانّما ينكث على نفسه عليك بهذه البيعة التى طَوَّقْتَها عُنُقَك وبسطت لها يدك واعطيت فيها صفقتك وما شرط عليك فيها من وفآء وموالاة ونصح ومشايعة وطاعة وموافقة واجتهاد ومبالغة عهد الله إنّ عهده كان مسئولا وما أَخَذَ الله على انبيآئه ورسله عليهم السلام وعلى من اخذ من عباده من موكّدات مواثيقه ومُحْكَمات عهوده وعلى أن تتمسّك بها فلا تبدّل وتستقيم فلا تميل وإنْ نكثتَ هذه البيعة ومتى بدّلت شرطا من شروطها او عفيت رسما من رسومها او غيّرت حكما من احكامها معلنا او مسرّا او محتالا او متأوّلا او زِغْتَ عن السبيل التى يسلكها من لا يحقر الامانة ولا يستحلّ الغدر والخيانة ولا يستخير[1]) حلّ العقود وختن العهود فكلّ ما تملكه من عين او ورق او آنية او عقار او سائمة او زرع او غير ذلك

1) l. يستجيز.

من صنوف الاملاك المعتقدة والاموال المدّخرة فصدقة على المساكين يحرم
عليك أن ترْجِع شيئًا من ذلك الى مالك بحيلة من الحيل على وجه من
الوجوه وسبب من الاسباب او مخرج من مخارج الايمان وكلّما تستفيده
في بقية عمرك من مال يقلّ خطره او يجلّ قبَلك فصدقة في سبيل الله الى
أن تتوفّاك منيّتك ويأتيك أجلك وكلّ مملوك لك اليوم من ذكر او أُنثى
وتملكه الى آخر ايامك احرار سايبون لوجه الله ونسآؤك يوم يلزمك
الحنْث ومن تتزوّج بعده من مدّة بقآئك طوالق ثلاثا طلاق الحرَج
والسُنّة لا مبتوتة ¹) ولا رجعة وعليك المشى الى بيت الله الحرام ثلاثين
حجّة حافيا راجلا لا يرضى الله منك الّا بالوفآء بها ولا يقبل الله لك صرفاً
ولا عدلاً وخذلك يوم تحتاج اليه وبرّأك من حوله وقوّته وألجأك الى
حولك وقوّتك والله عزّ وجلّ بذلك شهيدٌ وكفى بالله شهيدا ✿

Formular
des einem Chalifen zu leistenden Huldigungseides.

Du sollst huldigen dem Knechte Gottes, dem Vorstande des Islâm und Gebieter der Gläubigen, freiwillig und vorzugsweise, gern und nach Selbstbestimmung, aus Ueberzeugung und Herzensmeinung, äusserlich und innerlich, mit aufrichtigem Gemüthe und wahrhafter Gesinnung, mit freudigem Herzen und nach wohl überlegtem Entschlusse, gehorchend, nicht gezwungen, folgsam, nicht genöthigt, das Verdienstliche dieser Huldigung zugestehend, ihre Rechtmässigkeit einräumend [2]), ihre segensreiche Kraft anerkennend, ihre heilsamen Folgen würdigend, wohl einsehend dass sie und ihre eidliche Bekräftigung die Wohlfahrt der Gesammtheit, die Einigung des (kirchlichen und politischen) Glaubensbekenntnisses von Geringen und Vornehmen, die Beseitigung der Zerwürfnisse, die Sicherheit vor Katastrophen, die Ruhe des grossen Haufens, die Macht der Freunde und die Unterwerfung der Feinde (Gottes und des Islâm) begründet; — indem du N. N. für Gottes Knecht und Statthalter anerkennst, dem zu gehorchen für dich göttliches Gebot, dessen geistliche und weltliche Herrschaft zu sichern des Volkes Pflicht, dessen Rechte aufrecht zu erhalten und ihm die gelobte Treue zu bewahren der Unterthanen Obliegenheit sey, ohne dass man daran zweifeln oder darüber in Ungewissheit seyn dürfe; und (indem du erklärst) dass du seine Gebote weder leicht neh-

---

1) l. مثنويّة, s. de Sacy's Chrestom. ar. éd. 2. t. I, p. 48, l. 5, 18 u. 19; überhaupt ist die ganze Anm. 45 mit unserer Stelle zu vergleichen. Fl.

2) أذْعَنَ zugeben, einräumen; s. ausser der von Freytag angeführten Stelle Kitâb al-aġânî, I, S. ٧١ Z. 13, und Beidâwî, II, S. ١١٥ Z. 15. Fl.

men noch davon abweichen, dass du seiner Freunde Freund und seiner Feinde — geringer oder vornehmer, naher oder ferner, anwesender oder abwesender — Feind seyn und durch treue Erfüllung dieser Angelöbnisse und gewissenhafte Beobachtung der eingegangenen Verbindlichkeiten an der ihm geleisteten Huldigung festhalten wollest, wobei deine Gesinnung deiner Aussage entsprechen und dein Inneres mit deinem Aeussern übereinstimmen soll; — indem ferner diese deine dem N. N., Gebieter der Gläubigen, geleistete Huldigung und die dich bindende eidliche Bekräftigung derselben aus redlichem Herzen, ehrlichem Entschlusse, unwandelbarer Zuneigung und gewonnener Ueberzeugung ausgeht, darin (zu bethätigen), dass du weder dein Treugelöbniss je zum Nachtheil des Chalifen drehst und deutelst, noch je auf Brechung desselben in irgend einer Hinsicht ausgehst, noch der Obliegenheit, ihm in Glück und Unglück beizustehen, dich entziehst, noch in irgend einer gefährlichen Lage und bei einem widrigen Ereigniss ihn wohl zu berathen unterlässt, damit du dereinst mit dem Bewusstseyn, jenen Eid treu gehalten und die damit übernommenen Verpflichtungen erfüllt zu haben, vor Gott treten könnest. Denn „die da huldigen den Verwesern der Herrschaft, den Statthaltern Gottes auf Erden, huldigen in der That Gott, der seine Hand über ihre Hände hält; wer aber den Bund bricht, der bricht ihn sich selbst zum Schaden“ [1]). Nimm wohl in Acht diesen Huldigungseid, den du gleich einer Kette um deinen Hals gelegt, zu dem du deine Hand ausgestreckt und den du durch deinen Handschlag bekräftigt hast! Alles dir in demselben Auferlegte, — Treue, Hülfleistung, Rath, Beistand, Gehorsam, Willfährigkeit, Anstrengung und Diensteifer, — ist Gott gelobt, „über das ihm Gelobte aber wird Rechenschaft gefordert werden“ [2]), wie über die fest beschworenen Bestimmungen und unverbrüchlichen Verbindlichkeiten, welche Gott seinen Propheten und Gesandten — Heil über sie! — und andern seiner Knechte auferlegt hat; — so dass du daran festhältst und nichts daran änderst, den geraden Weg wandelst und nicht davon abweichst. — Wenn du aber diesen Huldigungseid brichst, irgend eine seiner Bestimmungen änderst, oder eine seiner Vorschriften unterdrückst, oder eine seiner Satzungen fälschest, öffentlich oder insgeheim, durch Arglist oder Verdrehung, oder wenn du von dem Pfade ablenkst, den da wandelt wer Treue nicht missachtet, Verrath und Veruntreuung sich nicht erlaubt, Bruch und Verträge und Beeinträchtigung der Angelöbnisse sich nicht gestattet: so soll Alles, was du besitzest an Gold oder Silber, an Geräth oder Grundstücken, an Heerden, Saaten oder andern Arten von erworbener unbeweglicher und vorräthiger beweglicher Habe, als Almosen an die Dürftigen vertheilt werden, ohne dass du etwas davon durch irgend einen Kunstgriff, auf irgend eine Weise, durch irgend ein Mittel und irgend eine Entbindung von der Eideskraft wieder in deinen Besitz bringen könntest. Was du dir in deinem noch übrigen Leben erwerben wirst, sei es von kleinem oder grossem Werthe für dich, alles das soll Almosen seyn um Gottes willen, bis deine letzte Stunde kommt und der Tod dich

1) Sur. 48, V. 10. Fl.

2) Sur. 17, V. 36, Sur. 33, V. 15. Fl.

hinwegnimmt. Alle Sklaven und Sklavinnen, die du besitzest und bis zu deinem Lebensende besitzen wirst, sollen Gott zu Gefallen frei und entlassen seyn. Deine Weiber am Tage wo du des Eidbruchs schuldig wirst, und alle die du später, so lange du noch lebst, ehelichen wirst, sollen dreimal von dir geschieden seyn, durch bindende, kanonische, nicht zu wiederholende und unwiderrufliche Scheidung. Und dreissigmal sollst du zu Fuss und barfuss zum heiligen Hause Gottes wallfahren, ohne dass Gott sich mit irgend etwas ausser der Erfüllung dieser Bestimmung zufrieden stellen liesse, noch irgend eine Tausch- und Ersatzleistung von dir annähme. Und Gott lasse dich ohne Hülfe am Tage da du seiner bedürfen wirst, entziehe dir völlig den Beistand seiner Macht und Stärke und nöthige dich, deine Zuflucht zu deiner eigenen Macht und Stärke zu nehmen! Gott der Mächtige und Erhabene ist dessen Zeuge, und Gott genügt als solcher.

نسخة عهد جاثليق

هذا كتاب امر بانشائه سيّدنا ومولانا امير المومنين لعبد يوشوع الجاثليق البطرك — ولما انهيت حالك الى امير المومنين وانك امثل اهل ملّتك طريقة، واقربهم الى الصلاح مذهبا وخليقة، واحواهم للخِلال التى اجتمعوا بها على تميّزك عنهم حاليا بشروط الجثلقة المتعارفة عندهم بادواتها، مشهودا له بنعوتها الكاملة وصفاتها، وحضر جماعة من النصارى الذين يرجع اليهم فى استعلام سيرة امثالك، واستطلاع إنْهاءِ مصادّيك واشكالك، وذكروا انّهم تصفّحوا احوال ذوى الديانات واستبثّوا باديهم منها وخافيهم بحكم مساس حاجتهم الى جاثليق ينظر فى امورهم، ويراعى مصالح جمهورهم، فاتّفقوا باجتماع من آرائهم والتئام من قلوبهم واهوآئهم، على اختيارك لرياسة دينهم، ومراعاة شؤونهم، وتدبير وقوفهم، والتسوية فى عدل الوساطة بين قويّهم وضعيفهم، وسألوا ايضا نصبهم عليك [1]) بالاذن التى [2]) به ثبتت [3]) قواعده، وتصدق مواعده، وتستحكم مبانيه، وتقوى اواخيه، فأُوعِز بإسْعافهم فيما سألوه بالايجاب، وإِلْحافهم فيما طلبوا جناح الاطّلاب، وبرز الاذن الامامىّ الاشرف لا زال اوامره بالتوفيق معضودةً بترتيبك جاثليقا

---

1) l. نصبك عليهم. Fl. 2) l. الذى. Fl. 3) l. تثبت. Fl.

لنسطور (sic) النصارى بمدينة السلام، ومن تضمّه ديار الاسلام، وزعيما له [1]) ولمن دعاهم [2]) من الروم واليعاقبة والملكية فى جميع البلاد، وكلّ حاضر ثى [3]) هذه الطوائف وباد، وانفرادك عن كافّة اهل خُلّتك [4]) بتقمّص اهبة الجثلقة المتعارفة فى اماكن صلواتكم، ومجامع عباداتكم، غير مشارك هذا اللسان، ولا منسوخ [5]) فى النجلّى [6]) به لمطران واسقف او شمّاس، حطّا لهم عن رتبتك، ووقوفا [7]) لهم دون محلّك الذى خُصِصْتَ به ومنزلتك، وان ولج فى [8]) المذكورين باب المحادثة [9]) لك والخلاف، وراع سرب المتابعة لك واخاف، وابا النزول على حكمك، وعدل الى حربك عن سلمك، كانت المقابلة له لاحقة، والعقوبة به على شقاقه حائقة، حتى يعتدل قناته، وتلين بالفزع [10]) ويزدجر امثاله عن مثل مقامه، وينحرس قانونك عن ان يقدح فى نظامه، وأُمِرَ بحملك على مقتضَى الامثلة الامامية فى حقّ من تقدّمك من الجثالقة وسبقك، واجرى امرك [11]) عليك ومن تلاك منهم ولحقك، والحياطة لك ولأهل ملّتك فى الانفس والاموال، والحراسة الكافة [12]) بصلاح الاحوال، واتباع العادة المستمرّة فى موارأة امواتكم، وحماية بيعتكم [13]) ودياراتكم، والعمل فى ذلك على الشاكلة التى عمل عليها الخلفاء الراشدون مع من قبلكم، ورعى بها الائمّة السابقون رضوان الله عليهم عهدكم ولكم، وأن تقبض فى استيفاء الجزية على تناولها من العقلاء والواجدين من رجالكم، دون النساء ومن لم يبلغ الحلم من اطفالكم، ويكون استيفاؤها نوبة واحدة فى كل سنة، من غير عدول فى قبضها عن قبضة الشرع المستحسنة، وفسح

---

1) l. لهم. Fl. 2) l. عداهم. Fl. 3) l. من. Fl. 4) l. خَلّتك. Fl. 5) Hier scheint der Text verdorben zu sein; vielleicht ist zu lesen: غير مشارك هذا ولا منسوب v. Kr. Vielmehr so: غيرَ مشاركٍ فى هذا لانسان من الناس، ولا مفسوحٍ. Fl. 6) l. النحلّى. Fl. 7) l. ووَقْفا. Fl. 8) l. من. Fl. 9) l. المجادلة. Fl. 10) Dem Reime nach fehlt ein Wort wie عصاته. Fl. 11) l. واجراه امرها. Fl. 12) l. للكافّة. Fl. 13) l. بيعكم. Fl.

فى ان يتوسط [1]) طوائف النصارى فى محاكماتكم فياخذ [2]) النصف
من القوىّ للمستضعف، ويقود [3]) الى الحقّ ما اخلد الى القسط والحيف [4])،
وينظر (5 فى وقوفهم نظرا يقوم بحقوق الامانة واشراطها، ويمضى على واضح
حدودها سوى اشراطها [6]) فقابلْ هذا الانعام الذى شملك، وحقّق مُناك
فيما ناجتك نفسك به واملك، بدعآء يثنى على [7]) الاعتراف ويُعْرِب،
ونُبْدِع فى الاخلاص ويُغْرِب، وسبيل كافّة المطارنة والقسّيسين
والاساقفة من الطوائف المذكورة ان يخبروا [8]) المأمور به فى هذا المثال،
ويتلقّوه بالانقياد والامتثال، ان شاء اللّه تعالى

F o r m u l a r

der Bestallungsverordnung eines Katholikos.

Gegenwärtiges Schriftstück ist auf Befehl unsers Herrn, des Gebieters der Gläubigen, für den Katholikos und Patriarchen ʿAbd-Jôśûʿa aufgesetzt worden.

Nachdem man dem Gebieter der Gläubigen darüber Bericht erstattet hat, wie es sich im Allgemeinen mit dir verhält, und dass du unter deinen Confessionsverwandten derjenige bist, der den musterhaftesten Lebenswandel führt, in Denk- und Handlungsweise den Forderungen der Rechtschaffenheit am meisten entspricht, und am vollkommensten die Eigenschaften in sich vereinigt, derentwegen sie einstimmig urtheilen, dass du allein unter ihnen sowohl hinsichtlich der äussern Hülfsmittel die Bedingungen zur Verwaltung des bei ihnen herkömmlichen Amtes eines Katholikos besitzest, als auch anerkanntermassen mit sämmtlichen dazu erforderlichen innern Qualitäten ausgestattet seyst; auch mehrere Christen, an die man sich zur Einziehung von Erkundigungen über den Lebenswandel von deines Gleichen und zur Einholung gutachtlicher Berichte über deine Gegencandidaten und Standesgenossen zu wenden pflegt, auf Vorladung erschienen sind und erklärt haben: sie hätten sich von der Stimmung der verschiedenen (christlichen) Religionsverwandten sorgfältig unterrichtet und Leute aller Klassen unter ihnen (wörtl. den Hervortretenden und den Verborgenen von ihnen) sich darüber aussprechen lassen, inwiefern sie das Bedürfniss eines Katholikos fühlten, der ihre Angelegenheiten in Obacht nehme und für ihre Gemeindeinteressen Sorge trage; worauf alle, mit völliger Uebereinstimmung ihrer Ansichten, Gefühle und Wünsche, für die Stelle eines Primas ihrer Religion,

---

1) l. تتوسط. Fl. 2) l. فتاخذ. Fl. 3) l. وتقود. Fl.
4) l. والجنف. Fl. 5) l. وتنظر. Fl. 6) l. سواء سراطها. Fl.
7) l. ينبىّ عن. Fl. 8) l. يحترموا oder يتحرّوا. Fl.

die Besorgung ihrer wichtigsten Angelegenheiten, die Oberleitung ihrer Stiftungen und die gleichmässige Behandlung der Mächtigen wie der Schwachen bei friedensrichterlicher Vermittlung, dir ihre Stimme gegeben hätten, — nachdem dieselben weiter darum gebeten haben, dass du über sie gesetzt werdest mittelst Erlassung eines Bestätigungsdecretes (wörtl. der Bewilligung, durch welche die Grundlagen der Anstellung unverrückbar, ihre Zusagen erfüllt, ihre Gebäude befestigt und ihre Klammern haltbar werden): so ist verordnet worden, ihnen hinsichtlich ihrer Bitte durch zustimmende Verfügung zu willfahren und hinsichtlich ihres Gesuchs den Flügel der Gewährung über sie auszubreiten, und es ergeht hiermit das von dem Vorstande des Islâm erlassene allerhöchste Bestätigungsdecret — mögen die Anordnungen desselben stets durch himmlischen Beistand unterstützt werden! — mit der Erklärung, dass du als Katholikos der nestorianischen Christen in der Stadt des Heils (Bağdâd) so wie aller andern, welche das Ländergebiet des Islâm umschliesst, und als oberster Vertreter derselben so wie der ausser ihnen in dem gesammten Reiche lebenden Griechen, Jacobiten und Melchiten, und eines jeden Individuums dieser Secten, sey es ansässig oder nicht, eingesetzt und allein unter deinen Standesgenossen zur Anlegung des in euren Bethäusern und gottesdienstlichen Versammlungsörtern herkömmlichen, dem Katholikos zukommenden Ornates berechtigt bist, dermassen, dass du dieses Recht mit keinem andern Menschen theilst und keinem Metropoliten, Bischof oder Diakon der Gebrauch dieser Insignien gestattet ist, um dir dieselben im Range unterzuordnen und sie gegen den dir ausschliesslich zugetheilten Ehrenposten tiefer zu stellen. — Sollte aber einer der Ebengenannten sich in wörtliche und anderweite Opposition gegen dich setzen, sich der Folgsamkeit gegen dich entäussern (wörtl. in den Bereich des Wortkampfes und des Zwistes mit dir eintreten und die Heerde der Folgsamkeit gegen dich schrecken und scheuchen), sich deinen Aussprüchen nicht unterwerfen und, statt Frieden mit dir zu halten, Streit mit dir beginnen: so wird die Vergeltung ihm auf dem Fusse folgen und die Strafe für seine Widersetzlichkeit ihn unfehlbar treffen, damit er selbst durch Furcht von seiner Verkehrtheit und seinem Trotze zurückgebracht (wörtl. seine Rohrlanze gerade und sein Stock — oder Holzschaft — schmiegsam) werde, seines Gleichen aber sich von ähnlicher Handlungsweise abschrecken lasse, und die von dir getroffenen Anordnungen vor Störung und Beeinträchtigung gesichert bleiben. Es ist ferner befohlen worden, deine Stellung in Gemässheit der von den Vorständen des Islâm betreffs der frühern Katholici erlassenen Vorschriften zu normiren, dem von ihnen Verordneten für dich, so wie für deine Nachfolger, fortwährende Gültigkeit beizulegen, dir und deinen Confessionsverwandten Sicherheit des Lebens und Eigenthums zu gewähren, euch insgesammt im Genusse von Ruhe und Wohlstand zu erhalten, das in Betreff der Beerdigung eurer Todten und der Unverletzlichkeit eurer Kirchen und Klöster stets geltend gewesene Herkommen zu befolgen, und in allem diesen das Verfahren festzuhalten, welches die rechtwandelnden (d. h. die vier ersten) Chalifen gegen eure Vorfahren beobachtet und in dessen Folge die frühern Vorstände des Islâm — Gottes Wohlgefallen über sie! — den mit euch geschlossenen Vertrag und euch selbst wohl in Acht genommen haben; — ferner (ist befohlen worden), dass du bei Erhebung

des Schutzgeldes die Einkassirung desselben besorgen sollst, in der Weise, dass du es von den zum vollen Verstandesgebrauche gelangten und zahlungsfähigen männlichen Individuen eures Bekenntnisses, — nicht von den Frauenspersonen und den noch nicht mannbaren Kindern — einziehest, und dass dessen Erhebung jährlich einmal erfolgen soll, ohne bei der Einkassirung von dem dessfalls gutzuheissenden gesetzlichen Verfahren abzuweichen. Endlich ist dir gestattet, unter den christlichen Secten bei euern Rechtshändeln vermittelnd einzuschreiten, dem Schwachen von Seiten des Mächtigen Gerechtigkeit zu verschaffen, was sich zum Unrecht hinneigt, zum Rechte zurückzulenken, und die Oberaufsicht über ihre Stiftungen also zu führen, dass deine Verwaltung den Gesetzen und Vorschriften der Redlichkeit entspricht und nach deren klaren Bestimmungen die von ihnen vorgezeichnete gerade Strasse einhält. — Diesen Huldbeweis nun, der dich (gleich einem Ehrengewande) umkleidet und deine Wünsche und Hoffnungen, die Gegenstände deiner geheimen Selbstgespräche, verwirklicht hat, vergilt durch einen Segenswunsch (für den Chalifen), der die Anerkennung deiner Verpflichtung deutlich bezeugt, und deine aufrichtige Dankbarkeit beredt ausspricht. — Die gesammten Metropoliten, Priester und Bischöfe der obengenannten Secten haben das in dieser Verordnung Anbefohlene sich zur Regel dienen zu lassen und sie mit Folgsamkeit und willigem Gehorsam entgegenzunehmen.

Die neuesten Leistungen in der Planographie von Jerusalem.

Von

Dr. Titus Tobler.

Wenn man des trefflichen Dr. *Kiepert* Plan vom „neuen“ Jerusalem (VIII), welcher, als eine Kopie des seinigen, nach den Angaben von Dr. *Schultz*, im J. 1851 zum Bibel-Atlas nach den „neuesten“ Hilfsquellen erschien, vor Augen hat, so sollte man wohl zu glauben veranlasst werden, dass, nach *Kiepert*, seit 1845 in der Planographie von Jerusalem nichts Erhebliches gethan wurde. Ich will mit dem bekannten Kartographen hierüber im Grunde nicht rechten, und ich beschränke mich auf die Rückschau über die neuesten Erscheinungen, die sich auf diesem Felde darbieten. *Sieber's* Plan, der 1818 aufgenommen wurde, schien sich eine längere Herrschaft gesichert zu haben, als gleichsam auf einmal, nämlich 1849, drei Grundrisse, diesseit des Kanals diejenigen von *Gadow* und mir, und in England der von *Aldrich* und *Symonds*, alle in selbständiger Form, mit neu eingezeichneten Gassennetzen, ans Licht traten.

Von *Gadow* ist zwar nur ein Vorläufer, eine Art Auszug, herausgegeben worden. Da der grosse ausführliche Plan, welcher, meines Wissens, dem Publikum versprochen ist, noch nicht nachfolgte, so enthalte ich mich einer einlässlicheren Beurtheilung; nach der in vielen Punkten übereinstimmenden Vorlage der Concurrenten *Gadow's* dürfte er jedoch schwerlich mehr ohne

eine theilweise Abänderung der Thal- und Gassenzüge an der Pforte der Oeffentlichkeit anklopfen.

Meiner Selbstanzeige im 5. Bande dieser Zeitschrift (S. 374 ff.) möchte ich nur Weniges anfügen. Bei der Aufnahme des Gassennetzes war ich besonders bemüht, so viel Namen und diese so gut als möglich aus dem Munde des Volkes selbst zu entnehmen. Ich wollte daher mit Fleiss keine Sammlungen von Eigennamen aus dem hohen Alterthume (ausgenommen die unabweislichsten, wie Moriah, Bezetha, Tyropöon), noch aus dem Mittelalter oder aus der Zeit Modſhir ed-Dîn's. Des Letztern hierher gehörende Arbeit hatte ich zu Jerusalem in der Hand, und ich versäumte nicht, nachzufragen, ob die einen oder andern Namen dieses Gewährsmannes noch vorkämen. Fand ich sie nicht mehr im Gebrauch und dafür andere im Volke, so brachte ich diese und nicht jene, und fand ich gar keine, wie zwischen dem Bâb el-Ghawânimeh, wofür ich Bâb el-Ghowârineh hörte, und dem Bâb el-Ḥadîd, so wollte ich lieber ein Album offen lassen, ohne gerade bestreiten zu wollen, dass ein neuzeitiger Name ausfindig gemacht werden könne. Es kostete in der That etwas Widerstand, um nicht sämmtliche Ḥaramthore Modſhîr ed-Dîn's aus meinem Manuscripte einzuschreiben. Alles das lag einmal ausser meinem Plane, um das Bild vom jetzigen Zustande so wenig als möglich zu trüben. Bei der Schreibung der Volksnamen ging ich vor dem der reinen arabischen Sprache Beflissenen allerdings nicht immer am säuberlichsten um, und ich stehe nicht an, die Gründe, die von kundiger Hand dagegen geltend gemacht worden, als triftig anzuerkennen. Wenn ich für das schriftmässige السلسلة und für das weniger reine, aber doch schriftmässige السنسلة (باب Cipp. Hebr. ed. *Hottinger.* 15) oder doch السنسلة („Ḥaret Bâb Senseleh". *Scholz'* Reise. Lpzg. 1822. 272) Sinesleh, was ich bestimmt zu hören glaubte, und welches dem von *Berggren* (Reisen. Lpzg. 1828 ff. 2, 326) gehörten Sinsle sehr nahe kommt, setzte, so unterwerfe ich die korrupte Form willig der Berichtigung. Indessen übt die korrumpirende Gewalt der Volksmundart hin und wieder einen solchen Einfluss aus, dass sie nicht immer dürfte zu entfernen sein. Ich erinnere an die Form زرعين (*Robinson's* Palästina 3,1014. *Wilson,* the Lands of the Bible 2,640), Zaraein (*Robinson*) oder Zer'aîn (*Wilson*), das man für das alte Jesreel (Jezreel) oder Ἰσραήλ hält. Dieses Zer'aîn in Samaria ruft nun einer ähnlichen Form in Jerusalem. Den Teich nördlich am Ḥaram eſh-Sherîf schreibt man nach dem Arabischen Birket Isrâîl (*Robinson*); *Krafft* hat die Form Israin, und ich hörte es-Saraîn, was dem obigen زرعين völlig entspricht [1]).

---

1) Obige Bemerkungen Hrn. *T.s* stehen in Beziehung zu dem, was ich in der Nachschrift Bd. 5. S. 374 ff. d. Zeitschr. beigebracht habe. Es dürfte hier nichts weiter zu erörtern übrig sein. Nur darauf muss ich schlüsslich hinweisen, dass Zar'aîn um so weniger einer vermeinten Form von es-Saraîn st. Israîn zur Stütze dienen kann, als in jenem ersteren Worte das nach dem *r* lautende *a* gar nicht Sylbenvokal, sondern dér *a*-Laut ist, der die Aussprache des 'Ain begleitet. Ausserdem liegt es auf der Hand, dass زرعين aus יִזְרְעֶאל, und اسرائين, اسرائيل aus יִשְׂרָאֵל nichts mit einander

Erst im December d. J. 1851 gelangte ich in den Besitz des Plan of the Town and Environs of Jerusalem von den Lieutt. *Aldrich* und *Symonds*. In der trigonometrischen Aufnahme von sechs andern Ingenieurs unterstützt, verwendeten sie auf die Arbeit sechs Wochen; *Symonds* nahm das Innere der Stadt und *Aldrich* die Umgebung auf. Wenn man erfährt, dass acht englische Ingenieurs im günstigsten Zeitpunkte, nach der glänzenden Waffenthat in Akka, im J. 1840, einen Grundriss anfertigten, ohne sich zu beeilen, so muss dies allein schon eine grosse Empfehlung sein; man wird zum Voraus geneigt, anzunehmen, dass man einmal eine verlässliche Arbeit vor sich haben werde. Wie wird der von mir veröffentlichte Plan neben einem solchen Stand halten können, ein Plan, der von einem Einzigen und noch dazu keinem Geometer von Profession und unter ungünstigen Umständen verfertigt wurde? Die Durchsicht des englischen Plans verschaffte mir, ich gestehe es, einen grossen Genuss, und willig erkenne ich viele Vorzüge der Arbeit an. *Williams* und *Willis*, welche in der Schrift: Historical and descriptive Memoir on the Town and Environs of Jerusalem (London 1849), diesen Plan in die literarische Welt einführten, wollen feststellen, dass gegen die Richtigkeit allerwärts kein Zweifel erhoben werden dürfe, und selbst da, wo sie solchen in einem Punkte noch hegten, liessen sie ihn, auf neue Erkundigungen hin, fallen, und bereits legten sie für *Aldrich* und *Symonds* eine Lanze ein gegen *Robinson*, der sich schon nicht völlig gläubig zeigte. Eine genaue und, ich darf beifügen, leidenschaftslose vergleichende Prüfung des Plans der englischen Ingenieurs und des meinigen thut dar, dass in Betreff des Gassennetzes beide im Wesentlichen übereinstimmen. Der englische Plan enthält nur sehr wenige Sackgassen, die in dem meinigen fehlen, sonst aber nur nordöstlich im Ḥâret Bâb Ḥoṭṭa, wo aber wegen der vielen Trümmer über Unsicherheit zu klagen ist, einen erheblichern Gassenzug, auf den übrigens die Zeit seit 1840 vernichtend wirken konnte. Hinwieder ist mein Grundriss detaillirter, zeigt manche Sackgassen, die man in jenem der englischen Offiziere vergeblich sucht, unter denselben nicht unbedeutende, wie jene nordwestlich neben dem englischen Hospital, das Ḥâret Dâr es-Sultân östlich von der Grabkirche, die zu dem Bâb el-Matara führende Gasse zwischen dem Ḥammâm und 'Ain esch-Schefâh, ein Gassenviereck nebst Sackgasse neben dem Ḥâret el-Âsali im Judenviertel u. a. Ich will hiebei gerecht sein, und bemerken, dass vom J. 1840 bis 1845, wo ich meine Aufnahme machte, sich Einiges umgestalten konnte, und ich sah selbst 1846, wie (am Ḥâret Jakubîjeh) die englische Judenmission einen Platz, den ich im J. 1845 eingezeichnet hatte, und den auch der englische Plan aufweist, verbaute, so dass ich schon 1846 ändern und eine Winkelgasse ziehen musste. Ich möchte nun aber Dinge berühren, die von anderem Belange sind. Kommt es fast unbegreiflich vor, dass die Fachmänner die Uebergänge von Gassen unrichtig darstellten, so

---

gemein haben. Uebrigens räume ich Hrn. *T.* gern ein, dass er Israín, mit einem flüchtigen Hülfsvokal, nach dem *s* gesprochen, wirklich gehört hat. Es beruht dies auf demselben Lockerwerden der straff angezogenen Sylbe, welches im Hebräischen öfters die Setzung eines Dagesch forte (vgl. *Ewald* Lehrb. d. hebr. Spr. §. 92, c.) zur Folge gehabt hat. Dr. Tuch.

Digitized by Google

scheinen doch dafür hinlängliche Beweise zu sprechen. Das Akbet el-Chadher (Georgsstieg), nördlich vom Birket Ḥammâm el-Baṭrak, geht nicht nördlich, wie auf dem englischen Plane, sondern 12 Schritte südlich von der in den Vorplatz der Grabkirche leitenden Gasse in das Ḥâret en-Nassârâ über. Die Gasse, welche von der Via dolorosa nordwärts in den NW.-Winkel des Tempelplatzes führt, beginnt nicht westlich vom Bogen Ecce homo, sondern östlich davon, da, wo die ihn bezeichnende Ziffer 38 des englischen Planes steht, mit der einfallenden Nordgasse (Ḥâret Mulawîjeh) an einer Linie, wie man auch auf *Halbreiter's* Bl. 1, Bild 1 sehen kann. Auf dem englischen Plane ist nicht nur die Richtung des Ḥâret Jakubîjeh, nicht zwar im Allgemeinen, aber doch im Einzelnen, verfehlt, sondern diese Gasse auch viel zu kurz, selbst nach dem sonst nicht empfehlenswerthen partiellen Plan bei *Blackburn* (Hand-Book round Jerusalem. London 1846. Key No. 2). Seltsam ist es, dass zwischen dem Sûḳ el-Laḥm und Sûḳ el-Aṭṭârîn nördlich zwei Verbindungsgassen zu viel eingetragen wurden, wie auch aus dem Grundrisse von *Gadow* zu entnehmen ist. Recht sehr bedaure ich, dass die Gasse vom Südende des Ḥâret en-Nassârâ östlich bis zu den Sûḳ, das Ḥâret el-Chânḳeh und in der Mitte die Gasse südlich neben der Grabkirche zu kurz erscheinen. *Williams* und *Willis* zeichneten richtig, nur ein wenig zu östlich, die Grabkirche sammt der Helenakapelle zwischen der West- und Ostgasse ein; allein aus Mangel an Platz rückten sie mit der Kreuzfindungsstätte bis auf eine Entfernung von etwa 20′ von der Ostgasse (Sûḳ es-Semâni), während ich, gerade dieser Sache besondere Aufmerksamkeit schenkend, jene zu 56 Schritten fand; auch nach dem wohl genauesten, noch nicht erschienenen Plane der Grabkirche von *Gustav Borstell*, den ich leider zu spät erhielt, um ihn mit meinem Golgatha [1]) herausgeben zu können, hat die Grabkirche von der Westmauer, deren Dicke inbegriffen, bis zur Ostwand der Kreuzfindungskapelle eine Länge von 322′ engl., indess die gerade Linie von der Ost- zur Westgasse auf dem englischen Plane nur 350′ misst, und man weiss, dass zwischen der Westmauer der Grabrotunda und der Westgasse (Ḥâret en-Nassârâ) ein Gebäude steht. Nachdem ich dem im J. 1845 Bestandenen Widerstreitendes, darunter jedenfalls Irrthümliches, nachgewiesen habe, so wende ich mich, schon kühn genug, zu denken, dass auch andere Ungenauigkeiten sich einschleichen konnten, an die Umfangsmauer der Tempelarea, deren südlicher Theil der Westmauer so sehr befremdet, in sofern von der Südwestecke diese bis zum Sûḳ Bâb es-Sinsleh noch mit zwei Ecken gegen Abend vorspringt, während auf allen andern Plänen die Linie g e r a d e von S. nach N. gezogen ist. *Williams* und *Willis* wollten hier auch Zweifel hegen; allein der in Korfu zu Rede gestellte *Symonds* antwortete fest, dass die Sache vollkommen richtig sei (we are perfectly right with regard to the disputed angle. *Williams'* Memoir 33). Die so auffallende Discrepanz hätte den bisherigen Beobachtern kaum entgehen können. Ich stand auf dem Burdsh el-Kebrît und auf der Stadtmauer neben dem Bâb el-Moghâribeh, wo ich die südlichere, erstere Ecke ohne Gebäude hinter der Mauer zwischen ihr und dem nächsten Ostwinkel auch hätte sehen müssen. Auch geht auf dem engli-

---

1) S. des Vf. Golgatha S. 5. D. Red.

schen Plane in den Südwestwinkel des jüdischen Klageplatzes eine Gasse, was sich 1845 und 1846 nicht so verhielt. 70′ nördlich vom Klageplatze, noch etwas südlich vom Sûḳ Bâb es-Sinsleh, bildet die Westmauer eine andere, etwa 100′ vorspringende Ecke, wie uns jener Plan versichert; allein hier steckt zuverlässig ein starker Irrthum. Gerade nördlich vom Klageplatze führt eine Thüre in einen offenen Hof und durch diesen nordwärts in Gewölbe unmittelbar unter dem Hause des Ḳâdhi (Maḥkameh), hinter welchem Hofe ich einen von S. nach N. 83′ langen Teich (Obrât) traf, und bis hieher konnte ich überall die Ḥarammauer als eine gerade süd-nördliche Linie vom Klageplatze an verfolgen. Offenbar drang *Symonds'* Untersuchung der Westmauer nicht so weit nördlich, weil er doch den wichtigen Teich, der vom Bethlehemer Aquädukt gespeist wird, hätte anführen müssen, und es liegt auf der Hand, dass er hier nach den Eingebungen der Phantasie eine Ḥaramecke bildete. Hinter dem Teiche (N.) selbst konnte er noch weniger die Areamauer untersuchen, weil der Zugang von Süd, wenigstens 1846, zugemauert war, und von Nord her nie einer erwähnt worden ist. Zum Ueberfluss besehe man, um sich die Richtigkeit meiner Behauptung zu veranschaulichen, das Mittelbild des Bl. II von *Halbreiter*, insbesondere auch vor der Felsenkuppel links neben dem Klageplatze das westwärts herausstehende, ausser dem Ḥaram gelegene Ḳâdhihaus, welches wohl den Ingenieur verleitete, hier einen westlichen Vorsprung der Ḥarammauer aufzunehmen. Es lag mir daran, die irrthümliche Ausführung des Planes insbesondere in der Gegend der Grabkirche und am Südtheile der westlichen Tempelplatzmauer, hoffentlich bis zur Evidenz, darzuthun; dort, weil es nach dem englischen Plane, so zu sagen, unmöglich würde, in den gegebenen Raum zwischen dem Ḥâret en-Nassârâ und dem Sûḳ es-Semâni den alten konstantinischen Kirchenkomplex nach ungezwungener Deutung der historischen Angaben hineinzubringen; hier, weil zu besorgen steht, dass unrichtige Beobachtungen, getragen von einer gewissen Autorität, bald eine Menge falscher Hypothesen hervorrufen. Im Bewusstsein, nur die Rechte der Wahrheit verfochten zu haben, appellire ich an solche, welchen die Gunst der Verhältnisse erlaubt, die streitigen Punkte an Ort und Stelle zu studiren, und ruhig erwarte ich die Entscheidung dieser Richter.

Was das Terrain betrifft, so ist es zu bedauern, dass die Ingenieurs der Natur nicht treuer folgten. Vom Tyropöon geben sie uns eine undeutliche, zum Theil unrichtige Vorstellung. Zwischen das Damaskusthor und die Felsanhöhe, worauf der Begräbnissplatz es-Sahera liegt, stellen sie einen Hügel, der entweder gar nicht, oder doch nicht so existirt, und gerade von den englischen Ingenieurs hoffte ich in Beziehung auf die Bodengestaltung das Beste, ich möchte sagen, das Endgiltige.

Statt dass die Herren *Aldrich* und *Symonds*, wie ich, nach den einheimischen Namen forschten, liessen sie die Zeichnung ziemlich leer. Es waren *Williams* und *Willis*, welche in den vorliegenden Plan die Namen eintrugen. Freilich geben sie uns nichts Neues und nicht einmal alles Bekannte. Wir erhalten ein Durcheinander von Namen aus der fränkischen Zeit, aus dem J. 1495 (*Modshîr ed-Dîn*) und aus der Gegenwart, doch besser dies, als nichts, weil nun einmal die sicheren Gassen und festen Namen der Verständlichkeit bei Besprechung topographischer Gegenstände ungemein Vorschub

Digitized by Google

leisten. Vielleicht habe ich eine besondere Berechtigung, über die Verwendung des Materials aus der Zeit der Kreuzfahrer ein Urtheil zu fällen. Vor Jahren verfertigte ich eine Geometrica delineatio urbis Hierosolymae secundum scriptores e tempore regum Francorum, die nur auf den Stein wartet [1]). Ich kann bezeugen, dass *Williams'* und meine Deutung mehrerer Namen, z. B. der platea David, ruga Templi, rue de Mont Syon, rue de l'Arc Judas, rue deu Sepucre, ruga Josaphat, übereinstimmen, dass mein Plan aber in andern Dingen, wie in der rue Couverte, rue des Herbes und rue Masquimat bezüglich der Reihenordnung, so wie in der rue aus Alemans (Street of Germans bei *Williams*), an welcher das Hospitale Alemanorum lag, abweiche. Da Hr. *Williams* manche jetzt bestehende Gebäude oder Baureste, wie es scheint, nur nach der Erinnerung eintrug, so wies er ihnen hie und da einen unrichtigen Platz an. So ist abgesehen von andern Vierteln, nur vom Ḥâret Bâb Ḥoṭṭa zu bemerken, dass die Annakirche vom Darb Sitti Mariam (Street of Jehoshaphat) zu weit nördlich, die Maria-Magdalenakirche nicht am Sûḳ Bâb Ḥoṭṭa, sondern am Chot Bâb es-Sahera, dass die Moschee Mulawîjeh (41. Mosk of Derwishes: Traditionary Palace of Herod) nicht am Ḥâret es-Saradîjeh, sondern oben an der Gasse liegt, die von demselben gegen N. zu den Trümmern hinaufführt.

Fast möchte der Leser aus dieser Auseinandersetzung zu schliessen versucht werden, dass ich in der Meinung befangen sei, meinem Plane werden nur wenige Fehler anhaften. Nein, von einer solchen Befangenheit bin ich durchaus frei, und mit Nachdruck anerkenne ich schliesslich im Allgemeinen die Vorzüge des englischen Plans bei Angabe der Hauptpunkte und Hauptrichtungen, z. B. der Richtung der Davidsgasse (platea David).

Zur Muhammedanischen Numismatik.

Schreiben von Prof. Dr. Stickel an Prof. Dr. Brockhaus.

Jena, Ende Dec. 1852.

Gern komme ich Ihrer Aufforderung nach, aus dem Gebiete der orientalischen Numismatik einen weitern Beitrag einzusenden. An hundert bekannte muhammedanische Dynastien entbehren noch des Beleges durch Münzen; jedes neu auftauchende Stück verdient demnach sofort einregistrirt zu werden, um dasselbe der Wissenschaft für alle Fälle zu erhalten. Am zweckmässigsten aber geschieht diess öffentlich, weil eine solche Besprechung das Zusammenwirken mehrerer Erklärer, die Entdeckung anderer Exemplare und die Ergänzung von Defecten veranlasst oder erleichtert. Ich theile deshalb nachfolgend einige, wie ich glaube, Inedita mit, die mir jüngst zur Erklärung zugesendet wurden.

Das erste (s. die beigegebene Abbildung) ist eine ziemlich dicke Kupfermünze im Besitze des k. preuss. geh. Registrators Hrn. Vossberg zu Berlin. Ich

---

1) Inzwischen ist dieser Plan erschienen in des Vfs. Schrift: „Die Siloahquelle, St. Gallen, 1852. D. Red.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

habe sie noch nirgends erwähnt gefunden; sie fehlt auch in der für diesen Münzzweig ausserordentlich ergiebigen Sammlung Pietraszewki's. Der Advers zeigt einen nach rechts gekehrten, behelmten Kopf, der nach vielen Analogien innerhalb des Kreises, welchem das vorliegende Stück zugehört, einer griechischen oder römischen Münze (welcher?) entlehnt ist. Auf die umgebende arabische Legende komme ich nachher zurück. Der Revers enthält folgende bis auf wenigeWorttheile gut erhaltene, fünfzeilige Inschrift:

الامـــام الـنـــاصـــر	Der Imâm al-Nâṣir
لـــديـــن الـلـه امـيـر	li-din Allâh, der Fürst
الـمـومـنـيـن الـمـلـك	der Gläubigen; al-Melik
الـعـاد[ل] سـيـف الـد	al-'Âdil Seif-al-din
[ين ا]بو بكر بن ا[يوب]	Abû Bekr bin Ajjûb.

Für die Trennung des Wortes الـدين giebt es Analogien auf Ortokiden-, Atabeken- und anderen derartigen Münzen. Auch die Ergänzungen sind durch die hier in Betracht kommenden Umstände gesichert. Der Chalife al-Nâṣir regierte von 576 d. H. (=1180 Chr.) bis 622 (=1225 Chr.), der ajjubidische Fürst von Syrien und Aegypten, al-'Âdil oder Seifeddin, Bruder Saladin's, von 596—615 (=1200—1218 n. Chr.). Aber unentschieden bleibt, in welchem dieser 18 Jahre und an welchem Orte, ferner von welcher Dynastie und welchem Fürsten das Stück geschlagen ist. Denn dass aus der Nennung al-'Âdil's nicht folgt, er sey auch der Münzherr selbst, ersehen wir aus einer kupfernen arabischen Münze, die Frähn (Samml. kleiner Abhandl. d. muhammed. Numismat. betreffend. S. 113) mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine Trauermünze auf Saladin's Tod deutete, und die zwar von Husâm-al-dîn Juluk Arslan, einem zu der turkmanischen Dynastie der Ortokiden von Mâridîn gehörigen Könige von Dijârbekr, geschlagen ist, nichts desto weniger aber ausser dem Namen des Chalifen Nâṣir auf dem Revers, auch noch al-Melik al-'Âdil Seif-al-dîn Abû Bekr bin Ajjûb gerade so wie auf unserem Stücke aufführt. Die Randschrift nennt dann als den eigentlichen Prägherrn jenen Turkmanen, welcher offenbar ein Lehnsträger al-'Âdil's war, und giebt das Datum. Sowohl auf der Rück- als auf der Vorderseite unserer Münze bemerkt man nun auch noch Spuren einer solchen Umschrift, die ohne Zweifel in gleicher Weise Ort und Zeit, vielleicht auch den Prägherrn bezeichnete. Die Ausdehnung des Gebiets, über welches al-'Âdil als wirklicher Regent, oder mittelbar als Lehnsherr, wechselnd nach dem Glück der Waffen und der Politik, zeitweilig herrschte, lässt der nachhelfenden Conjectur einen weiten Spielraum. Bei der Theilung des Reichs nach Saladin's Tode behielt er, was er hatte: الكرك والشوبك والبلاد الشرقية, Karak und Schaubak und ausserdem die sogenannten östlichen Länder (Abulfed. Annal. Musl. IV. 140. und Weil's Gesch. d. Chalif. III. S. 428 ff.), d. h. die Gebiete von Ḥarrân, al-Rohâ, Râs-al-'ain, Ḥisn-Keifâ, Âmid u. a. Er war also Grenznachbar der Ortokiden, wodurch sich, wie Frähn a. a. O. bemerkt, die ihm schon im Jahr 589 von dort geleistete Huldigung erklärt. Im Jahre 596 fiel er in Aegypten ein, nahm nach mehreren Treffen die Hauptstadt Ḳâhira, und bald huldigten ihm

alle von Saladin eroberten Länder; „auch der Ortokiden-Fürst von Maridin ward 599 genöthigt, ihn als seinen Oberherrn anzuerkennen“; im Jahre 600 unterwarf sich ihm freiwillig der Fürst von Singâr und Nesîbîn, Ḳotb-al-dîn Muḥammed Ibn Zengî; was ich besonders deshalb anmerke, weil die, wie es scheint, dritte Wortgruppe der Umschrift unserer Münze, rechts neben dem Kopfe der Vorderseite ausser anderen möglichen Lesungen, wie بكر, نصر, auch die Elemente von قطب enthalten könnte, vielleicht auch in dem Reste der Umschrift auf der Rückseite, links, das Ende des Namens [سن]جار und rechts بن زنكي sich vermuthen liesse. Doch scheint eine solche Annahme mir selbst sehr problematisch. Im Jahre 606 war aber al-ʿÂdil mit Ḳotb-al-dîn in Krieg und belagerte Singâr, ohne es einnehmen zu können. Gewöhnlich hielt er während des Sommers Hof in Damaskus, den Winter aber brachte er in Aegypten zu. Man sieht, die geschichtlichen Verhältnisse sind von der Art, dass unsere Münze entweder als eine von al-ʿÂdil selbst geschlagene, zu den ajjubidischen, oder, das Gegentheil angenommen, zu den ortokidischen oder zengidischen gezählt werden kann. Erst wenn die Umschriften sicherer gedeutet sind, als ich es vermag, wird darüber entschieden werden können. In Betreff der auf dem Advers enthaltenen füge ich nur noch für den etwaigen Gebrauch Anderer, die sich daran versuchen wollen, die Bemerkung hinzu, dass das erste Wort mir Anfangs mit الله Aehnlichkeit zu haben schien, später mehr mit الملك, und das darauf folgende sich als المعظم fassen lässt, womit zu combiniren wäre, dass al-ʿÂdil einen Sohn الملك المعظم hatte (vgl. Abulfed. IV. S. 222), der ihm nach seinem Tode auf dem Throne von Damaskus folgte. Doch auch dieses schlage ich nicht gar hoch an und werde es gern gegen Besseres vertauschen; denn auch المظفر, المنصور u. a. Lesungen sind möglich. Spuren des Namens einer der Städte, woher sonst Münzen mit dem Namen al-ʿÂdil's datirt sind, wie al-Iskenderijja (Alexandrien), vgl. Wüllenheim's Münz- u. Medaillen-Samml. II. S. 587. No. 12332., oder al-Robâ (Edessa, Orfa), ebendas. No. 12333, und Soret's Lettre in den Mémoires de la Société Impériale d'Archéolog. par de Köhne Bd. V. S. 198, oder Meijafâriḳîn vom J. 600, vgl. Frähn's Recens. S. 627. No. 6. und Marsd. Num. Or. No. CXXVIII., oder Mâridîn, vgl. Marsd. No. CXXXI., oder Dijârbekr, ebendas. No. CXVII u. a., Adler Mus. Cufic. Borgian. I. S. 64 f., kann ich in den Resten der Umschriften nicht entdecken. — In Hinsicht auf eine genauere Zeitbestimmung könnte man vielleicht vermuthen, dass, wenn das Stück nach 604 d. H. geschlagen wäre, al-ʿÂdil den ihm in jenem Jahre vom Chalifen verliehenen Ehrentitel ملك الملوك خليل امير المومنين, König der Könige und Freund des Fürsten der Gläubigen (vgl. Abulfed. a. a. O. S. 222), führen würde. Allein da auf sicher spätern Stücken dieser Zusatz fehlt, wie auf denen von Mâridîn J. 606. und von J. 610. 612. bei Marsden No. CXXXI f. CXXXVI f. CXLII., so sind wir zu solchem Schlusse nicht berechtigt.

Eine zweite, vor Kurzem mir zu Gesicht gekommene Münze, die ich gleichfalls für unedirt halte, ist im Besitze des Hrn. Pastor Dr. Leitzmann in Tunzenhausen, Herausgebers der Numismatischen Zeitung. Es ist eine

Digitized by Google

kleine Silbermünze aus der Classe der Dschutschiden, mit folgenden Legenden in langgedehnten, etwas roh gespreizten Zügen, wie sie die Abbildungen ganz ähnlicher Stücke in Frähn's Die Münzen d. Chane vom Ulus Dschutschis Taf. V. No. CXXXII. CXXXIII. veranschaulichen:

I. عبد له خان II. ضرب ازاق
[خلد ملكه] ٧٦٧

Das عبد له ist Abkürzung für عبد الله, 'Abdallâh, den Namen jenes Chanes der goldenen Horde, welcher in dem russischen Chroniken Awdula oder Owdullah heisst, und dessen Münzen bei Frähn a. a. O. No. 166—171. und in der Recens. S. 283 ff. angeführt sind. Sie sind nicht gar zahlreich und darunter keine mit dem Jahre 767 (=1365/66 Chr.) von Asak, d. i. Asow am Don, wie unsere vorliegende. Auch in dem hiesigen Cabinet, welches 25 St. von diesem Chane besitzt, findet sie sich nicht; dagegen zeigt mir ein handschriftliches Verzeichniss der Sammlung des Hrn. Geh. Legationsrath Dr. Soret, dass in dieser ein zweites Exemplar vorhanden ist.

Ein drittes Ineditum ist eine schön erhaltene Goldmünze des abbasidischen Chalifen al-Mu'tamid-'ala'llâh, welche Hr. Vossberg besitzt.

I. Im Felde, von einem Kreise umzogen:

معد	*M—a—d*
لا اله الا	*Es ist kein Gott ausser*
الله وحده	*Allâh allein,*
لا شريك له	*er hat keinen Genossen.*
امير المومنين	*Fürst der Gläubigen.*

Das اله sieht dem الله sehr ähnlich, weil der Bogen des ه oben von dem aufrecht gestellten rechten Nebenstriche weit getrennt ist. Bemerkenswerth sind ferner die deutlich gesonderten drei Punkte an der Stelle des ه hinter وحد und der fette, etwas gebogene Strich links daneben. Dem Worte شريك fehlt im ersten Theile eine Zacke, und der Ausgang von المومنين ist aus Mangel an Raum nur durch drei ganz feine und eng zusammenstehende Strichlein nach oben angedeutet. — Die Umschrift besteht in dem gebräuchlichen Koranvers: *Muhammed ist der Gesandte Gottes, er sendete ihn* u. s. w., aber nur bis zum Worte الدين. Das vorhergehende على erscheint hier als ein ع mit zwei folgenden aufrechtstehenden Strichen, die dem Artikel vollkommen gleichen. — Am wichtigsten aber wird das Stück durch das deutlichst oben in diesem Felde dargebotene معد, das mit dem unterhalb des Glaubenssymbols folgenden Titel zusammen gehört und nach den Daten der Rückseite unzweifelhaft eine Abkürzung des Chalifen-Namens المعتمد على الله ist. Diese hier so evidente Thatsache kann vielleicht nützlich seyn, um manche andere, auf ältern kufischen Münzen bisher für unerklärlich gehaltene einzelne Wörter aufzuhellen.

II. Im Felde, das wieder mit einer einfachen Kreislinie umzogen ist:

الامام	*Der Imâm*
محمد	*Muhammed ist*
رسول	*der Gesandte*
الله	*Allâh's.*
المعتمد على	*al-Muʿtamid ʿala*
الله	*Allâh.*

Das ت ist in المعتمد vom folgenden م scharf getrennt und die Zacke nicht aufrecht gerichtet, sondern nach links geneigt. Neben dem الامام auf der linken Seite steht ein Punkt, — etwa um anzudeuten, dass dieses Wort nicht mit dem folgenden محمد zusammen genommen werden soll? So ist also der Chalife, von dem dieses Münzstück geschlagen worden, auf beiden Seiten mit den Prädicaten des Imâm's und des Fürsten der Gläubigen genannt; eine äusserst seltene Erscheinung, welche auf allen den von Tornberg in Numi Cufici Regii Numophylacii Holmiensis beschriebenen 528 abbasidischen Münzen nur ein einziges Mal, auf einer Münze aus Bagdâd vom J. 334 (No. 526), auf den von Frähn in der Recens. verzeichneten aber gar nicht vorkommt. — Umschrift: [بسم الله ضرب] هذا الدينر سنة سبع وخمسين ومايتين Im Namen Gottes wurde *dieser Dinar* geprägt *im Jahre* 257 (=870/71 Chr.). Statt سبع könnte auch vielleicht تسع *neun* gelesen werden, doch scheint jenes vorgezogen werden zu müssen. — Ich gedenke in dem von mir vorbereiteten *Muhammedanischen Münzschatz* eine treue Copie dieses Stückes zu geben.

Verstatten Sie mir, diesem Unternehmen und hoffentlich auch der Wissenschaft zu Nutz eine Bitte anzuschliessen. In dem vorbereiteten Werke wünsche ich, wenn sich das Material aufbringen lässt, von allen muhammedanischen Dynastien, deren Prägungen bis jetzt bekannt geworden sind, in treuen galvanoplastischen Abdrücken mit den zugehörigen Erklärungen solche Münzen vorzulegen, durch welche die besondere Münzclasse vorzugsweise charakterisirt wird. Wo die Wahl freisteht, sollen nur wohlerhaltene Exemplare dargestellt werden. Treffliche Hülfsmittel dazu besitze ich bereits aus den bedeutendsten öffentlichen Sammlungen Deutschlands, und auch manches Privatcabinet hat schon Beiträge geliefert. Allein für einige der seltensten Dynastien fehlen noch Repräsentanten, oder die gebotenen Exemplare sind in einem weniger guten Zustande als zu wünschen ist. Gestützt auf mehrfache Erfahrung darf ich vermuthen, dass wohl noch manches seltnere muhammedanische Münzstück in den Händen von Privatbesitzern ruht; ich ersuche demnach alle solche ergebenst, falls es wohlerhaltene Exemplare sind, mir ihre Benutzung geneigtest zu verstatten. Die Art und Weise des Gebrauchs lässt auch nicht die geringste Besorgniss wegen Beschädigung u. dgl. zu.

Schliesslich die Nachricht, dass es mir gelungen ist, für das hiesige oriental. Münzcabinet in diesen Tagen, ausser einem Zuwachs von mehrern hundert Stücken aus Konstantinopel, die schöne Sammlung des Herrn Cappe von 870 Numern zu erwerben, worunter, so weit ich nach einer ersten

Durchmusterung ersehe, sich manche recht schätzbare befindet, so dass nun dieses Grossherzogl. Münzmuseum in Hinsicht auf muhammedanische Numismatik, wenigstens für Deutschland, zu einer Sammlung ersten Ranges angewachsen ist.

Genehmigen Sie u. s. w.

Ueber einige Stellen in den syrischen Akten Simeons des Styliten.

Im 2ten Bande der von *Stephan Evod. Assemani* herausgegebenen Acta S. S. Martyrum Oriental. findet sich S. 355. Z. 5. im Leben des grossen Styliten Simeons eine Stelle, die *Assemani* selbst sowohl in der latein. Uebersetzung dieser Akten als auch *Uhlemann* in seiner Monographie über Symeon falsch verstanden haben, und die auch *Bernstein* in seinen *Syrischen Studien* Bd. VI. dieser Zeitschrift S. 353 zu corrigiren unterliess. Es ist darin die Rede von einem Berge, der eine Ortschaft zu überschütten drohte. Da wird nun erzählt, mit welchem Schrecken die Leute sahen, wie der Berg sich fortbewegte und ܐܬܐ ܕܚܢܦܐ ܐܢܘܢ d. h. *und kam, weil sie Heiden waren* (etsi idololatriae addicti essent [1]). Offenbar ist da kein Zusammenhang, wenn man so liest. Die ganze Geschichte hindurch ist von einer *christlichen* Bevölkerung die Rede, die einen Priester hat und der man dann gebietet, das Messopfer darzubringen. Von einer Bekehrung zum Christenthum ist überhaupt nicht die Rede. Offenbar muss man daher das ܢ und ܚ versetzen und lesen ܕܢܚܦܐ *damit er* („der Berg“) *bedecke sie.* Der Berg rückte immer näher und kam heran, sie zu überschütten. Unrichtig bemerkt daher *Uhlemann* S. 89 seiner Monographie, die Bevölkerung sei *heidnisch* gewesen und der Stylite habe ihnen Rettung zugesagt, nachdem sie zuvor Christen geworden.

Ueberhaupt ist in diesem durch viele Druck- und andre Versehen entstellten Werke noch manches zu berichtigen, wovon hier noch einige Proben folgen mögen. S. 333 in jenen Akten, Zeile 6 ist statt ܡܓܚ *impudens fuit* zu lesen ܦܓܚ *sollicitus fuit* d. h. *der Selige war sehr besorgt* für die in Gefahr Schwebenden. — S. 313. Z. 6 v. u. lässt sich ganz ungezwungen erklären, wenn man anstatt ܠܕܢܚܗ mit Versetzung der Buchstaben ܕܠܢܚܗ liest von ܢܚ *illuxit.* Das ܨܒܐ in derselben Stelle ist impersonal wie S. 306 und heisst *es wollte,* mithin der Sinn: *da es Tag werden wollte. Bernstein* a. a. O. S. 353 sah es unrichtig für das Substantiv *precator* an. — S. 313. Z. 2. ist das ܕܡܠܗܟܡ zu ändern in ܕܡܠܗܡ d. h. *sobald ihn dies Wasser berührt.* — S. 308. Z. 15 v. u. ist anstatt ܘܕܟܝܢ zu lesen ܘܒܟܝܢ *und weinend.*

Pius Zingerle.

---

1) So lautet die latein. Uebersetzung, ܕ mit *etsi* übersetzt. So verbindet *Assemani* die Gedanken: Sie folgten, obwohl Heiden, dem sie zu Simeon führenden Priester.

Digitized by Google

Kēlgĕres-Lieder [1]).

يا لليى خا ياللہ يا لليى خا ياللہ
Ya lalîc chai Allah ya lalîc chai Allah

اس نسفلة فولانان ننغ غيشه دا
As nesfúllet fullĭnân nanar' R'aeschâ dâ

ننهسا نكنظ انغس نكو امانى دا
Nennehésse néknĕda anner'ásse neku ímmânida

تكبانى تنم دا اكدل انم دا اغان انم دا
tukobâni tínnemda agidli innimda arr'ên ínnĭmda

از كيزن تنم دا تعلمة تنم دا تريكن تنم دا تكطكطن
ezgîzin tinnĕmda taa'lémti tinnemda trikĭn tinnemda tikatkátten tinnemda tigúl-

تنم دا تكلمسة تنم دا اكربه انم دا اغتمنى انم دا نكو امانى
músten tinnemda akerbihin inemda ir'etímĕni n inemda neku imani n tinnekda

تنكدا الشنى انكدا تكطكط تنكدا تعلمة تنكدا
el schuni n innekda tikátkátten tinekda taa'lémti tinekda.

قول كمل احنى ارويسك

ما لم غمر تظلمت اهيك وركشغ اهرنت ور الباغ برنى
Mallem R'omâru tadĕlemt ahîga ur ikschir eherinnit ur ilbâg'a birni

كيل دور الكظة تكت وتتكيغ ايكاس از مرغس
Kael Daura ilkatéttu — tigit u tatékkiar aigâs zemárrăsa

الغ انكوب الطفنة ابرارا التلا دباب
alar' ettekôba attáfĕnten ibrărên talên debâba.

---

1) Wir geben hier die beiden von Dr. Barth eingeschickten, im vorigen Bande S. 124 angekündigten Kûlgures- (hier von Dr. Barth selbst eben so deutlich geschrieben: Kêlgĕres-) Lieder. Eine Uebersetzung war leider nicht beigefügt. Das maghrebinische ڢ und ڧ ist auch hier in ف und ق umgeschrieben, und das ك mit drei untergesetzten Punkten, zum Ausdrucke des g, durch unser gewöhnliches ك ersetzt worden. D. Red.

Eine angebliche Bearbeitung des Yajurveda.

Mitgetheilt von
Dr. A. Weber in Berlin.

Wir haben es hier nicht mit dem von Sainte-Croix 1778 edirten Ezourvedam zu thun, sondern mit einer bereits 36 Jahr früher erschienenen Arbeit, zwar auch einer Fälschung, aber nicht der eines Jesuiten, sondern der eines Brahmanen, mit einer Arbeit übrigens, die nicht wie jenes Werk blosse Ausgeburt der Phantasie ist, sondern auf faktischen Grundlagen beruht, am besten als eine Encyklopädie der brahmanischen Welt- und Lebensanschauung bezeichnet wird, und selbst bei dem jetzigen Stande der indischen Philologie noch manches Brauchbare und Neue bietet.

Die „dänischen Missionsberichte aus Ostindien“ herausgegeben durch G. A. Franke nämlich theilen in ihrem vierten Bande (Halle 1742. 1660 SS.) auf S. 1251 — 94 den „Hauptinhalt des Yadsur-Vedam, eines von den vier Gesetzbüchern der Brahmaner“ mit: aus dem bis S. 1256 reichenden Vorbericht dazu (in 6 §§), so wie aus dem früher auf S. 1182 – 85 mitgetheilten Begleitschreiben der Sendung (datirt Tranckenbar den 10. Juli 1737) entnehme ich zunächst Folgendes.

Ein gelehrter Brahmane in Tranckenbar, Namens Kṛishṇa, theilte den Missionaren auf ihre Bitten nach langem Widerstreben diesen „Hauptinhalt“ mündlich mit. „Er war durchaus nicht zu bewegen, etwas aufzuschreiben, da der Veda nur mündlich durch Auswendiglernen fortgepflanzt wird: wenn man von theologischen oder philosophischen terminis die Orthographie wissen wollte, so wies er's nur aus seinem ex memoria kürzlich für sich geschriebenen Oles, oder [1]) Papier (Palmblatt), das er danach wieder vernichtete, oder schrieb das Wort mit dem blossen Finger auf den Tisch, während er sonst aus dem Çâstra, oder ihrer metaphysischen Theologie, uns ganze Passagen aufgeschrieben hat: das Vedam selbst aber darf Niemand aufschreiben, daher es auch die Malabaren Oerhudâmarrèy das nicht geschriebene Gesetz nennen. Zur Erläuterung des Vedam kam ihm wohl zu statten ein Buch Parâsariam (Pârâçaryam) genannt, welches Einer Namens Parâsier (Parâçara) verfertigt, der auch von den 18 Puranen Autor sein soll.“ Es ergiebt sich hieraus folgendes: 1) der Brahmane Kṛishṇa hat den Missionaren weiss gemacht, dass der Veda nicht geschrieben werde; 2) er hat sich für seine Vorträge, wie es scheint, stets sorgfältig vorher präparirt; 3) er hat zu denselben das Pârâçaryam dharmaçâstram (ob auch Mâdhava's Commentar dazu?) benutzt.

Der Vorbericht geht sodann in §. 5 zu einer allgemeinen Angabe über die Veda über, giebt zunächst die Namen der 4 veda selbst und der 6 vedâṅga — çixâ, kalpa, nirukta, vyâkaraṇa, gadha (! malab. cadèy d. i. kathâ?) und purâṇa — an und fährt darauf fort: „Alle 4 veda sind inbegriffen in dem mahâvâkyacatushṭayam, welche vier Formeln ein jeder Brahmaner, so

---

1) „oder“ bedeutet hier und in ähnlichen Fällen dem damaligen Sprachgebrauch nach: „d. i.“ „resp.“ —

ungelehrt er auch sei, auswendig lernen muss, und die beim brahmayâga hergesagt werden: 1) tat tvam asi. 2) ayam âtmâ brahma. 3) prajnânam brahma. 4) aham brahmâsmi. Weil das vierte Vedam lauter verbotene Künste in sich hält, ist es fast ganz in Vergessenheit gerathen, ausser dass etwas daraus früh beim Sonnenopfer wider die mit der Sonne streitenden Riesen genommen ist. Die übrigen drei Veda aber sind üblich, und zwar der Ṛik eigentlich für die Vaiçya, der Yajus für die Xatriya, der Sâman für die Brâhmaṇa: aber die letzteren lernen eins von den dreien ohne Unterschied, nämlich das, so von den Voreltern auf die Kinder fortgepflanzet worden. Das was unser Brahmaner von seinem Vater gelernt und uns communiciret, ist das Yajurvedam, dessen Inhalt nach seinen Abtheilungen hier folgt:

§. 6. Das vornehmste Stück heisst saṃhitâ: besteht aus sieben kâṇḍa, die zusammen in 46 praçna [1]) getheilt sind. Das zweite Stück heisst Sâkey (çâkhâ?), das vom yâga oder Feueropfer handelt, und besteht aus drei ashṭaka oder Achttheilen mit 24 praçna. Das dritte Stück heisst Âruṇam, von der Herrlichkeit der Sonne und anderer Götter, wenn man ihnen opfern will, in acht praçna. Das vierte Stück heisst Kâṭhakam, das wie ein kurzer Begriff der saṃhitâ ist, darin allerlei Namen vorkommen, die meist von den gemeinen unterschieden sind, in drei praçna. Zusammen nebst noch zwei hinzukommenden, so von gewissen Formeln, und einem andern, so von guten Werken handelt, 84 Capitel."

Die so in §. 6 gegebene Eintheilung zeigt, dass dem Kṛishṇa die Eintheilung der Taittirîya-Saṃhitâ in 7 kâṇḍa und 44 praçna bekannt war: was er von Sâkey (!) berichtet, passt auf das Taitt. Brâhmaṇa, und sein Âruṇam und Kâṭhakam finden in dem Âraṇyaka ihr Correlat (s. meine Acad. Vorles. über ind. Lit. Gesch. S. 89. 90). Soweit ist also Alles ganz gut. Dass er aber den nunmehr folgenden „Hauptinhalt des Yajurveda" wirklich als den Inhalt desselben angegeben hat, ist entweder eine grobe Unwissenheit oder — denn unwissend ist er nicht — eine grobe Fälschung: denn dieser „Hauptinhalt" hat in der That mit dem Yajurveda nicht das Geringste zu thun, passt auch nicht einmal zu dem in §. 6 angegebnen Inhalt des letztern, sondern ist vielmehr, wie bereits oben bemerkt, eine davon ganz unabhängige encyklopädische und systematisch geordnete Darstellung der modernen brahmanischen Welt- und Lebens-Anschauung, aus der wir übrigens jetzt noch mancherlei benutzen können, und die für die damalige Zeit höchst bedeutend werden musste, wenn sie nicht eben in den „Dänischen Missionsberichten" verborgen gelegen hätte: dies ist denn auch der Grund, wesshalb in neuerer Zeit noch Niemand auf sie aufmerksam geworden ist oder aufmerksam gemacht hat: auch ich verdanke dies nur dem Zufall, der mir das tüchtige

1) Der Text hat prahästana, im Verlauf auch prahäshtna, mit auch sonst noch vorkommender Aspiration des *r*, und mit Einschiebung des *t* zwischen ç und *n*, welche Einschiebung hier überall wiederkehrt, so Crüshtna statt Kṛishṇa, Cushtmânda statt kûshmâṇḍa u. s. w. Finales Visarga wird meist durch *ha* oder *hi* gegeben, beginnendes *h* hie und da durch *v*, *bh* einige Male durch *p*, *j* meist durch *gj* oder *ds*, *y* durch *j*: im Allgemeinen sind die Worte sehr leicht erkennbar und keine Missdeutung möglich; wo mir ein Wort zweifelhaft ist, gebe ich stets die Form an, in der dasselbe im Text erscheint.

Buch des trefflichen Hennings „Versuch einer ostindischen Literaturgeschichte. Hamburg u. Kiel 1786 bei C. E. Bohn" in die Hände brachte, das eine äusserst vollständige Aufzählung aller bis 1786 bekannten Reisewerke u. s. w. über Ostindien enthält. Da nun jene Darstellung in der That noch jetzt ihr Interesse hat, so theile ich sie im Folgenden ihrem wesentlichen Inhalte und Wortlaute nach mit, und bemerke nur noch, dass ausser ihr sich in den (1718—99 erschienenen) 13 dicken Bänden der „Dänischen Missionsberichte" nur wenig wissenschaftlich Brauchbares vorfindet: letzteres beschränkt sich hauptsächlich auf 55 Briefe eines (eingebornen) malabarischen Correspondenten im ersten Bande (Halle 1718. p. 337—504), in denen derselbe die ihm von den Missionaren vorgelegten Fragen beantwortet, und die ihrer Vortrefflichkeit wegen wohl einen neuen Abdruck verdienen würden: in demselben Bande wird ferner S. 286. 87 erwähnt, dass Mag. Gründler 1712 einen „malabarischen medicus" geschrieben habe (der im selben Jahre gedruckt und nach Europa geschickt ward), übersetzt aus den einheimischen Quellen, und mit einer Vorrede, darinnen eine sciagraphia medica eines Brahmaner miteingeführt ist, in der er die Ordnung zeiget, wie ihre medici das ganze studium medicum in ihren Schulen traktiren, und in der er, nach Bd. 4. p. 1185, „von dem Buch der medicinischen Gelehrsamkeit Wagad'am (Vâgbhaṭa?) referiret, dass es dem Âyurveda oder Yadsurvedam (!), so in 80 Gesetze eingetheilt werde, gleich sei." Ich habe diesen medicus malabaricus noch nirgendwo auftreiben können. Der neunte Band (1772) hat vorn eine Tafel, auf der 16 neuere indische Münzen abgebildet sind, 6 in arabischer Schrift, die andern in indischer. — Nun also zu unserm Kṛishṇa und seiner immerhin dankenswerthen und nützlichen Arbeit, wenn es auch nicht der Inhalt des Yajurveda ist, den er uns kennen lernt, und wenn auch in seinen Angaben selbst sich mancherlei Unrichtiges und Verwirrtes vorfindet.

I, 1 (ersten Stückes erstes kâṇḍam) enthält brahmâṇḍalaxaṇam, çivâdyavaniparyantam und brahmâdi-stamba(paryantam), das Weltsystem; s. *Wilson* Vishṇupurâṇa S. 166 ff. 197 ff. 212 ff.

Cap. 1 hariḥ om gaṇânâm tvâ gaṇapatim (s. Vâj. S. 23, 19), dies sind die Anfangsworte des Vedam (!), welche ein Lob des Gaṇapati enthalten.

Die unterste Welt ist kâlâgnirudrabhuvanam, die Welt des Feuergottes Rudra; sodann narakaloka, die Hölle, darinnen drei râjarâjeçvarâḥ, Könige, sind, deren Gebiete heissen: 1. asipatravanam, der Wald mit den wie Messer schneidenden Blättern, 2. krimibhojana (cûmbibâgam!) Urin und Koth und 3. rauravam voller Maden (2 und 3 sind umzukehren).

Cap. 2. Darauf die Wohnung des Kûshmâṇḍarudra, eines Dieners des Çiva, 99 laxa Meilen (yojana) hoch und 9 laxa gross. Dann fängt saptapâtâlam oder die 7 Unterwelten an, die der mächtige Haṭageçvara (?), der die Riesen alle im Zaume hält, nahe unter der Erde beherrscht: 1. talâtala, schimmert wie Gold, darin die nâgâsurâs, Schlangen und Riesen; 2. nitala, wie indranîla oder Sapphir; 3. sutala, wie marakata Smaragd; 4. mahâtala, wie raupya Silber; 5. âtala, wie die Farben der 9 Edelsteine zusammen; 6. patâla, wie padmarâga Hyacinth; 7. rasâtala, wie Perlen. In dieser letztern Welt liegt Bali von Vâmana, oder Vishṇu, gebunden: in dem obern

Bezirk (derselben?) sind die 800000 Mütter der Riesen: über dieser Welt bei dem dvâram oder Eingange sitzt Had'ageçvara (!). Wer zu ihm sein Gebet richtet, der wird eben das Gute, wie er, zu geniessen haben. Zusammen machen die Unterwelten 2 koṭi [1]) und 88 laxa Meilen. Ueber selbigen ist bhûpṛishṭham, der Erden Gesäss: selbige ist 50 koṭi breit.

Cap. 3. Nun folgen 7 Inseln, genannt nach 7 Gewächsen: 1. jambu, die Schlehpfirscheninsel, darauf wir wohnen; 2. çâka, die Kohlstaudeninsel; 3. kuça, die Rohrgrasinsel; 4. krauñca, genannt nach dem Baum asheka (?), der dem Teckholz etwas nahe kommt; 5. çâlmali, Baumwolleninsel; 6. gomedam (!), im Çâstra plaxa, die Luntenbauminsel; 7. pushkala, im Çâstra padma, die Seeblumeninsel. Die erste ist in 9 khaṇḍa getheilt; in der Mitte ist der Berg Meru, dessen Spitze wie eine grosse irdene Schüssel ist: seine ganze Höhe und Umfang beträgt 16000 Meilen; um ihn sind 1000 Berge und triçṛiṅgam, oder drei hohe Wohnungen, eine von rukma, Silber, für Vishṇu, eine von kâñcana, Gold, für Brahman, eine von ratna, Edelgestein, für Çiva. Von da gegen Morgen Amarâvatî, die Götterstadt von Gold, darin Indra, ihr König, ist: gegen Südost liegt Tejovatî, wie die Seeblume gestaltet, darin ist Agni; gegen Süden liegt Vaivasvatyam, schwarz wie Tinte, darin ist Yama, der Gott des Todes; gen Südwest Raxovatî, wie kṛishṇaloham, Eisen, daselbst der Riese Nirṛiti; gen Westen Satyavatî, wie der Mond, darin Varuṇa; gen Norden Mahodaya, wie alle Edelgesteine zusammen, darin Kuvera; gen Nordost Yaçovatî, ganz weiss, darin Hara, oder Çiva.

Cap. 4. Um den Meru liegen 4 Berge, nach Osten Mandâra, nach Süden Gandhamâdana, nach Westen Vipula, nach Norden Supârçva; auf dem ersten steht die Rankenstaude kadamba, auf dem zweiten jambu, der Pfirschen- oder vielmehr Schlehkirschen-Baum, auf dem dritten açvattha, der Lindenbaum, auf dem vierten vaṭa, der Eichen- oder Lunten-Baum. Bei einem jeden ist ein heiliger Teich, nämlich Sehadagja (?!), Mánama (!), Çîtoda und Mahâhrada; desgleichen vier açjodyâna (?), Paradiese oder Göttergärten, Caitraratham, Mandanam (! Nand.), Vaibhrâjam und Tritavanam [2]) (Trüdawanam). Weiter gen Süden drei Berge: Nishadha, Hemakûṭa und Himavat; auch gen Norden drei: Nîla, Çveta und Çṛiṅgavat; jeder Berg hat 2000 Meilen im Umfange; gen Osten eine (!) Meile (yojana d. i. 7 kroça, Rufweiten) vom Meru ist der Mâlyavat; gen Westen 1000 Meilen vom Meru der Berg Gönd'backjam (?). Innerhalb dem Meer liegt Himavat. Gen Süden Bhâratavarsham und noch weiter südlich Bhâratakhaṇḍa. Dem Himavat gen Norden Harivarsha. Weiter Bhadrâçvam (Badarâçvam), Kinnaram, Kimpurusham, Lânkam (Lángham), Prainkham (!), Sadureshram (!), Kaumâram. Vom Mâlyavat bis zum Meer 32000 Meilen weit liegt der Berg Shaṭkoṇa. Vom Meru nach allen 8 Weltgegenden hin liegen acht Städte, gen Osten Ramaṇakapura, gen Norden Hiraṇmayapura jenseit des Çveta, da die Erde nordwest wie ein halber Mond aussieht. Vom Himavat gen Süden sieben

1) Eine koṭi ist 10 Millionen, ein laxa ist Hunderttausend.

2) Diese Namen der Teiche u. s. w. weichen von denen in den Purâṇa ab: das Tritavanam ist sonst nirgend genannt, seine Nennung hier aber willkommen; s. Roth im 2ten Bande dieser Zeitschrift S. 219.

Berge, kulaparvata genannt, nämlich Mahendraparvata, Malayaparvata, Sahyaparvata, wo der Kâverî-Strom entspringt, Çuktimat, wo der Perlenfang ist, von çukti Perle; ferner Ṛixa, Vindhyaparvata, der in der grossen Wüste gond'ârujam (?) bei dem Flusse Godavarî oder Gouderas in Bengalen (!) versunken sein soll, und endlich Pâriyâtra.

Cap. 5. Vom Himavat gegen Westen übers Salzmeer beim Malayaparvata liegen die vier dvîpa Malaya, Çankha, Kumuda, Varâha (Baram): tatpade hemajâ laṇkâpurî d. i. ein Theil desselben Berges ist das Goldland Lankâ. Das Salzmeer ist ein laxa Meilen breit, noch einmal so gross das Milchmeer, und noch einmal so gross das täït (dadhi?) oder geronnene Milchmeer, und so weiter die Grösse der übrigen Meere, des Butter-, Zucker-, Wein- und Frisch-Wasser-Meeres; so sind auch die 7 Inseln in Cap. 3 je die eine immer noch einmal so gross als die andere. Ferner das Goldland, 10 koṭi Meilen gross: daselbst büssen die Götter ihr krîḍanam, ihre Lust. Ferner Lokâlokaparvata, der die ganze Welt umgebende Berg, dessen Wasser wie amṛita aussieht, 16000 Meilen dick; da ist weder unten noch oben mehr eine Welt, sondern alles ganz finster. Da steht ein ebenso grosser Elephant korallenfarbig.

Die Höhe dieses ganzen âṇḍam [1]) ist 70½ koṭi 19 laxa und 40000 yojana hoch; die Schale ist eine koṭi dick; breit ist es 100½ koṭi.

Cap. 6. Von der Erde bis zum dhruva, Polarstern, sind 15 laxa Meilen. In solchem Umfang sind bhûloka irdische Welt, bhuvarloka Luftwelt, und svarloka himmlische Welt der Seligkeit; 2 koṭi und 50 laxa Meilen darüber ist maharloka, die Lichtwelt; 8 koṭi darüber janaloka, die Heerschaarenwelt; 12 koṭi darüber tapoloka, der Büssenden Welt; 16 koṭi darüber satyaloka; 2 koṭi darüber die Brahmawelt; 3 koṭi darüber die Vishṇuwelt; 4 koṭi darüber die Çivawelt. Zusammen von der untersten Feuerwelt an beträgt es koṭi koṭi yojana zehn Millionen mal zehn Millionen Meilen.

I, 2. Cap. 1. brahmâṇḍadhârakarudra (!): der Weltträger Çiva's [2]) sind hundert, je zehn in den acht Gegenden und dann noch zehn oben und zehn unten, damit die 8 dikpâla ihr Amt getreu verrichten. Das Wasser steht an allen Ecken der Welt 10 koṭi-koṭi, d. i. so viel mal 10 Millionen × 10 Millionen; dies ist galâvaram (jal--?) das Wasserreich, darin acht sehr verborgene Götter (atiguhyâshṭakam, Adigujhâstakam) sind.

Cap. 2. tejastattvam das Lichtreich, darin 8 atiguhya.

Cap. 3. vâyutattvam, darin 8 atiguhya.

Cap. 4. vyomatattvam, im Çâstra âkâça; darin pancamam (!) die 5 Elemente und mâtrâvarjitam (? mantrawarshudam) nichts materialisches d. i. eine weite, offne Gegend; desgl. pavitrâshṭaka, 8 solche, die ganz ohne Makel sind.

Cap. 5. ahaṃkâratattvam, darin stanuwastakam (!), 8 Çivadiener.

I, 3. Cap. 1. buddhitattva Verstandreich, darin 8 devayoni.

---

1) Sonst auch brahmâṇḍam d. i. Makrokosmos. Mikrokosmos, nämlich der Mensch, heisset piṇḍâṇḍam.

2) Der Verfasser war also ein Çivait, wie sich auch aus dem Schlusse des vorigen Kapitels ergiebt.

Cap. 2. prâkṛitam, Naturreich, darin yogâshṭaka.

Cap. 3. avyaktam, Einigkeitsreich, darin mahâdevâshṭaka.

Cap. 4. râgatattva, Lustreich: darin 100 angushṭhâshṭaka, Daumenmännlein; dazu gehört purushatattva, die Männlichkeit.

Cap. 5. vidyâtattva, darin 11 rudra.

Cap. 6. kâlatattva, darin niyati die akkurate Ausrechnung.

Cap. 7. kalâtattva, darin 64 Künste.

Cap. 8. mâyâtattva, darin mâigey (!) Eitelkeit, Nichtigkeit: da sind koṭividham, 10 Millionen Arten der Veränderungen und Trennungen.

I, 4. Cap. 1. çuddhavidyâtattva, der himmlischen Weisheit Reich.

Cap. 2. sadâçivatattva, darin pancabrahmam, nämlich sṛishṭi, sthiti, saṃhâra, Zernichtung, tirobhâva, da der Samen des zernichteten Geschöpfes beigelegt wird, und anugraha, Befehl, da der Befehlshaber Sadâçiva neue Ordre stellt, dass das Geschöpf per circulum fortgehe.

Cap. 3. nishkalatattva, der Zustand ohne Makel; darin nirguṇam gute Art (!), nirmalam nichts unreines, çivam lauter Freude und Vergnügen, atîndriyam nichts sinnliches, sthânaçuddham reiner Sitz, vyâpakam Allgegenwart, und çûnyalaxaṇam die Unvergleichlichkeit (!) oder was nicht seines Gleichen hat.

So weit vom brahmâṇḍam, oder dem grossen Weltei.

Cap. 4. varṇâçramalaxaṇam.

Cap. 5. çûdralaxaṇam: çuçrûshâ, Dienst gegen die übrigen drei Geschlechter.

Cap. 6. vaiçyalaxaṇam: agnihotram und gopaçuparipâlanam, Feueropfer und der Kühe und Schafe warten.

I, 5. Cap. 1. xatriyalaxaṇam: vâjapeya und açvamedha.

Cap. 2. brâhmaṇalaxaṇam. Streiten sich zwei Brahmaner, so muss der Richter dem einen von ihnen, der der beste ist, das Recht zusprechen. Processirt aber ein Brahmaner mit einem Çûdra, so darf dieser auf keinen Fall gewinnen.

Nun folgen die vom Mutterleib an bei den Brâhmaṇa zu observirenden Ceremonien. Zunächst strîṛitulaxaṇam: wenn das Weib ihre Zeit hat, muss der Mann sich ihrer drei Tage enthalten.

Cap. 3. garbhâdhânam: im 4ten Monat der ersten Schwangerschaft ist den Brâhmaṇa eine Mahlzeit zu geben (nach dem Çâstra geschiehts jetzt im 6ten Monat und zwar auch bei den Çûdra).

Cap. 4. jâtakarma, Geburtsceremonien: nâmakaraṇam, Namengeben am 12ten Tage nach der Geburt: annaprâçanam, dem Kinde zuerst zu essen geben; bei alle dem muss ein yâga oder kleines Feueropfer verrichtet werden, wobei der Priester sein Gebet sagt

Cap. 5. caulam, das Zopfscheeren, da dem Knaben im dritten Jahr unter Recitirung gewisser Gebete die Haare rings um den Kopf abgeschoren werden bis auf einen Zopf, der hinten am Scheitel herabhängt.

Cap. 6. upanayanam vyâkhyâsyâmo [1]), die Schnur erkläre ich: garbhâshṭameshu brâhmaṇam upanîtam, von der Geburt an im achten Jahr muss dem

1) Dies klingt wie der Anfang eines Abschnittes aus Âpastamba.

Brâhmaṇa die Schnur umgebunden werden. Wenn sie von der rechten Schulter zur linken Seite herabhängt, wie beim yâga, heisst sie yajnopavîtam: wenn sie blos um den Hals von der Brust herabhängt, wie bei Verehrung der Götter, heisst sie nivîtam; beim Andenken der verstorbenen Eltern und Vorfahren hängt sie von der rechten Schulter zur linken Seite herab, prâcinâvîtam. Wenn der junge Brâhmaṇa so die Schnur umgebunden hat, heisst er dvija, zum 2ten Male geboren. Da fängt er an das Vedam lernen, welches heisst brahmopadeça, da er die Göttin Gâyatrî, sonst Atiçakti oder Çakti (Satti) genannt, als die Vedamâtâ, des Veda Mutter, verehren muss. Diese ruft er an, dass sie ihm die Lehre als ein Almosen geben wolle, bhavati bhixâṃ dehi; zu dem Ende er nicht Reis aus seinem Hause isst, sondern Almosenreis, den ihm die Brahmaner aus der ganzen Stadt in den ersten Tagen zuschicken, oder, wenn er arm ist, er von Haus zu Haus bettelt. So lange er in der Lehre ist, darf er an kein Heirathen denken, sondern ist brahmacârin, der mit lauter Gedanken (vicâra) an Brahman umgeht.

I, 6. Cap. 1. çivamahiman, von Çiva's Herrlichkeit. Weshalb er tripurâri heisst. Auch seine Gemahlin Pârvati heisst tripurâ. Diese ist devy-âtmavishṇurûpâ d. i. sie hat einer Göttin, der Seele, und des Vishṇu Gestalt, dessen Schwester sie ist (!). Und auch brâhmaṇamahiman des Brahman (!) Herrlichkeit. Bhâratyâ saha Çaṇkaram atiçaktiḥ ajîjanat (agjingjänadu) | mit der Sarasvati (Frau des Brahman) hat den Çiva (als Zwillinge) die Çakti (Gâyatrî) geboren; ebenso: Umayâ saha Govindam, mit der Pârvatî den Vishṇu, und: Ramayâ saha Lokeçam || mit der Laxmî (Frau des Vishṇu) den Brahman. Die Çakti ist auch dreifach, sactitrüham (!), ichâ-çriya(!)-jnânarûpayâ (! baya): sie hat eine sinnliche, ceremonielle und geistige Gestalt, oder sie wirkt theils mit Gedanken, theils mit Werken, theils mit ihrer hohen Weisheit, und heisst tripâṭham, weil drei Veda von ihr herkommen.

Vom August bis Januar ist upâkarman, die Zeit, da man das Vedam lernet, die übrigen sechs Monate sind utsarjanam (utschargjuram) oder Ferien, da man das auswendig gelernte nur repetire.

Cap. 2. Die weiteren Ceremonien eines Brâhmaṇa: sein vierfaches Fasten prâjâpatyavratam, âgneyavratam, saumyavratam, vaiçvadevavratam, so genannt nach den 4 ṛishi (!) der vier Weltgegenden, denen zu Ehren es geschieht. Ferner samâvartanam, das Haupt scheeren, sarvâṇgaxauram, den ganzen Leib, wo Haare sind. Desgl. sich mit candana, Asche von Sandelholz, beschmieren, und tîrthayâtrâ eine Reise nach dem Ganges oder Kâçî thun. Sagâ sapta patâ bava (?), wenn der junge Brâhmaṇa nur 7 Schritte dahin thut, so ist die Reise so gut als gethan.

Cap. 3. Bei dieser Gelegenheit werden die Namen der 7 heiligen Flüsse erzählt, vom Ganges an bis zu unserm Kâverî: gaṇgâyamune caiva, der Ganges nebst der Yamunâ: jener soll weiss, dieser schwarz sein: Godâvarî; Sarasvatî, die mit dem Ganges und Yamunâ ein triveṇisaṃgama macht, d. i. eine Anfurth, da drei Flüsse zusammen stossen, auf den Charten Trifilis (!): weiter die Narmadâ, daraus die Liṇgamsteine kommen, von Badâsura (?) dazu geheiligt; ferner Sindhu, der Indus; und endlich Kâverî diesseits dem Kollaram (!).

Nun folget vivâha, die Hochzeit: dabei folgende Ceremonien.

1. Der Bräutigam setzt sich auf einen Nellhaufen (hordeum galacticum).

2. Dann verrichtet der Schwiegervater Sangarpam (saṃkalpam?), oder die Ausstattung d. i. er spricht aus einem der letzten Cap. des Veda (!): „daçânâm pûrveshâm daçânâm pareshâm âtmanaçca 10 Glied vor und 10 Glied nach mir gilt diese Seelmesse“, d. i. wenn jemand aus diesen 21 Gliedern (mich selbst mit eingerechnet) von den Unsern in die Hölle gekommen sei oder kommen sollte, dessen Seele werde kraft dieses guten Werkes, so ich jetzo an meiner Tochter und meinem Schwiegersohn thue, erlöset.

3. Darauf wird agnikâryam, Feueropfer, verrichtet.

4. Der Schwiegervater wäscht dem Schwiegersohne die Füsse, pâdapraxâlanam.

5. Und giebt ihm und den übrigen Gästen madhuparkam, Milch und Früchte.

6. vastradânam (darana! also dhâraṇam?), kanyâdânam und godânam d. i. der Bräutigam giebt seiner Braut ein Kleid, und der Schwiegervater giebt ihm seine Tochter und eine Kuh.

7. daxiṇayugachidram, der Bräutigam lässt durch das südliche Loch des Doppeljoches das Tali oder die Traubinde herunter auf das Haupt der Braut, und sagt eine Formel her. Die Südseite ist der Braut zur rechten, denn sie kehrt das Gesicht gen Osten, der Bräutigam gen Westen und der Wâtiar (!) oder Ceremonienmeister gen Norden.

8. mâṇgalyadânam (dáranam!) die Traubinde geben. Der Bräutigam bindet der Braut das Tali um den Hals. Gedachte Formel heisst: mángaljatandunánena (mâṇgalyabandhanena kim?)? wozu ist das Heirathsband? bhartṛijîveṇahetunâ | dass der Mann am Leben sei (!), zeigt es an. kaṇṭhe badhnâmi um den Hals binde ich es: subhage saṃjîva çaradaḥ çatam || o Braut, ich (!) müsse leben 100 Jahre.

9. pâṇigrahaṇam, der Bräutigam ergreift die rechte Hand der Braut, die er umfasst [1]).

10. açmasthâpanam, er setzt ihren rechten Fuss auf den Reibestein.

11. lâjâhoma, die Braut wirft gerösteten Reis ins Feuer.

12. dax(iṇ)âdânam, der Bräutigam theilt den bei der Ceremonie gegenwärtigen Brahmanen Geld aus.

Cap. 4. In der Hochzeitnacht agnisaṃdhânam, d. i. der Bäutigam zündet ein heiliges Feuer (homa) an [2]), das bis an seinen Tod nicht verlöschen darf, als womit ihm denn sein ältester Sohn den Scheiterhaufen anzündet. Ferner âgneya sthâlîpâka, dem Feuer Reis kochen oder ein Speisopfer bringen, nämlich drei Maas Oel in den Reis giessen, dass er über dem Feuer so verbrennt. Das Çâstra sagt, dies müsse alle Neu- und Vollmonde continuirt werden. Wie der Luntenbaum seine Wurzel herabschiesst und dadurch befestigt wird, so die Eheleute in der Ehe. Bis dahin muss der Bräutigam

---

1) Bei den Indianern wird es als ein grosser Uebelstand angesehen, wenn ein Mann ein fremdes Weib bei der Hand anfasset.

2) Wer nicht verheirathet ist, kann kein homa verrichten; daher heisst ein caelebs: anagniḥ. Es bleibt also keine Mannsperson ledig, es sei denn dass sie sich in den Orden der saṃnyâsin begebe.

fasten. Den andern Tag wird vaiçvadevam ein „allen Göttern" angenehmes Feuer angezündet, dadurch die Sünde, so mit Zubereitung des Hochzeitmahls geschehen, getilget wird. Denn wenn die Speisen (und selbst das Wasser) gekocht werden, so ist dies eine Art der Tödtung. Ferner pañcamahâyajna, das fünffache grosse Opfer, nämlich devayajna, pitṛiyajna, bhûtayajna, manushyayajna und brahmayajna für die Götter, Eltern, Riesen, Menschen und Brahman. Dies muss, wiewol auf eine andre Weise, täglich geschehen, dass, wenn sie ihren Reis essen wollen, sie davon erst fünf Häufchen hinsetzen, die hernach die Raben oder Thiere auffressen. Weiter pañcabhêra (!) pûjâ, der fünf Götzenbilder Messe [1]), nämlich der Sonne, dem Çiva, Vishṇu, Gaṇapati und der Gemahlin des Çiva zu Ehren. Endlich âdhânam ein grosses Feueropfer, dazu täglich drei Feuer âhitâgni „ewiges Feuer" genannt (!) unterhalten werden müssen.

Cap. 5. Nun steigt es immer höher, und die Ceremonien sind immer eine kostbarer als die andere, folglich auch rar oder nicht eben sehr im Gebrauch. Dergl. ist darçapûrṇamâsau, Neu- und Vollmond: ebenso agnishṭoma, dazu die Zubereitung geschieht durch atirâtram, ein dreitägiges Fasten. Eine noch grössere Art, dabei noch mehrere sein müssen, ist cayanam, da eine Grube gegraben und mit Quadersteinen gepflastert wird, darauf hernach Kalksteine geschüttet werden. Hier wird gebraten pauṇḍarîkam, das Netz von 5 Schafen.

Cap. 6. Bei solcher Mahlzeit [2]) wird getrunken vâjapeyam, d. i. ein Saft von gewissen Pflanzen, im Çâstra somalatâ genannt, der bei dem Fleisch statt des starken Getränkes dienen muss. Wann das Netz von den Schafen geopfert werden soll, so geschieht mahâvratam, das ist etwas grosses und sonderliches; nämlich ein brahmacârin, oder noch unverheiratheter Brâhmana, wohnt einer Wittwe bei (cf. Kâty. XIII, 3, 6. 9. XX, 1, 18). Bei dieser Gelegenheit wird gedacht des candraçâpa oder Mondfluches, dass der Mond mit der Schwindsucht gestraft worden, da er von den 33 Töchtern des Brahman nur eine allein geliebet, zum Zeichen dessen er 15 Tage abnimmt.

I, 7. Cap. 1. 2. Handeln von açvamedha und gomedha d. i. von einem Pferde- und Kuhopfer. Beides verbietet das Çâstra.

Cap. 3. Vom brahmamedha, oder einen Brahmanen zu opfern, der nämlich sein Vedam und alles wohl gelernet hat, und sich willig dazu finden lässet. Hievon hört man heut zu Tage auch nichts [3]).

Cap. 4. Von îçvarârpaṇam, oder Îçvara's Wohlgefallen, wenn man nämlich alles ihm lediglich zuschreibt, ohne einen Lohn oder Vergeltung zu begehren, man mag noch so viele kostbare Ceremonien verrichtet haben.

---

1) S. Band 3, S. 56 u. 739. Ausser dem daselbst beschriebenen Trankopfer gehört noch zur pûjâ, dass sie danach das Götzenbild ankleiden, es mit Blumen bestreuen, und dabei ihre mantra, Formeln, hersagen.

2) Die mit dem Essen des Opferlamms in manchen Stücken übereinkömmt, s. Band 3. S. 552. 740.

3) In vorigen Zeiten hat Viçvâmitrarishi den Jamadagni (!) also opfern wollen, aber Brahma ist erschienen, und hat gesagt: nun habe ich schon genug. So stehet (!) im Brahmâṇḍapurâṇa. Vgl. hiemit Isaacs Aufopferung.

Cap. 5. saṃnyâsa, ein Mönch werden, da man verläugnet dâraishaṇâ, putraishaṇâ und vittaishaṇâ [1]), die Weiber-, Kinder- und Geldliebe, seine Sünden bekennet und sodann Haus und Hof stehen lässt [2]). Von der hohen Würde eines solchen Standes heisst es: Jôpçona (! yo--?) apsu nâvam pratishṭhitâm veda, wenn jemand auf dem Wasser in einem Kahn stehet (!), praty eva tishṭhati, der geht von allem aus (!), d. i. wer erst im prawanscham (!) oder der Welt alles mitmachet und in den Kahn des karman oder der Uebungen steiget, der gehet sodann über das grosse Weltmeer hinüber zu Gott [3]): ime hi (wi!) lokâḥ apsu pratishṭhitâḥ, denn diese Welten bestehen in Wasser. Der höchste Grad solcher Verläugnung ist avadhûta, wenn er ganz nackend geht und an nichts denkt als an praṇavârtham, oder die geheime Deutung des praṇava, sonst om genannt, darin die ganze Welt begriffen ist: daher bewegt er in tiefer Meditation die beiden Vorderfinger und lächelt immer. Steckt ihm jemand was zu essen in den Mund, so geniesset ers, sonst kehrt er sich an kein Essen. Wenn ein saṃnyâsin stirbt, krigt er khananam oder ein Begräbniss [4]). Denn weil er samâdhi oder ein Büssender (!) ist, wird er angesehen, als sei er nicht gestorben, sondern jîvanmuktaḥ er lebe noch (!).

Cap. 6. âtmânâtmaviveka, vom Unterschied des Wahren und Falschen, darin ein Weiser geübte Sinnen haben muss. Dazu gelanget er, wenn er für seine Sünden büsset und sie durch Fasten zu tilgen sucht, so dass er im sûryamahiman oder, wie es das Çâstram nennt, sauramânam d. i. vom andern Tage nach dem Vollmond an immer eine Handvoll Reis weniger isset bis zum Neumond, da candramahiman oder nach dem Çâstra candrâyaṇavratam [5]) angehet, alsdann er bis an den 15ten Tag wieder täglich eine Handvoll mehr zu sich nimmt.

Cap. 7. sarpabali, vom Schlangenopfer. Vom Sept. — Dec. wird unter Recitirung einer gewissen Formel den Schlangen Reis hingesetzt.

Cap. 8. çvâna(!)bali: auch so, und zwar durchs ganze Jahr. Eigentlich geschiehts den beiden Hunden zu Ehren, die beim Gott des Todes Yama, jeder auf einer Seite, stehen.

Cap. 9. vâyasabali, Raben- oder Krähenopfer. Ebenso [6]). Das allerletzte

---

1) s. Vṛihad-Âraṇyaka ed. Poley p. 41. 42. 71.

2) Daher (!) heisset er virakta, der ohne Lust ist, quasi exsanguis von rakta Blut (!); s. oben bei I, 3, 4 über râga, welches auch eigentlich roth heisset, daher der Name des gelblich rothen Hyacinths padmarâga kommt: so wird auch rudhira, Blut, von Zorn und andern bösen Affekten gebraucht.

3) Dies heissen denn die Malabaren kṛitântajnânam (? cadânda) die alles überstiegene Weisheit, gleichwie den geringeren Grad karmajnânam, die Uebungsweisheit, s. Band 3, p. 218.

4) Solchergestalt ist das Begraben unter den Indianischen Heyden nicht ganz ungewöhnlich, welches den Christen wider jener ihren Vorwurf in etwas zu statten kommt, s. Band 3. p. 345 u. 808.

5) Candra heisst der Mond, gleichwie Sûrya die Sonne, zu unterscheiden von Çûra der Held. Ayanam heissen die Astronomen auch ein halb Jahr, nämlich vom Hin- und Hergang der Sonne von dem Aequator zu beiden tropicis.

6) Zu des Vîrabhadra Zeiten hat sich Yama in einen Raben verwandelt und ist ihm so entronnen; gleichwie Brahman in einen annam (! haṃsa) oder Schwan und Devendra in ein Schaf.

ist îçânabali, Îçvara's Opfer, dem ein wenig Reis wie eine Wallnuss gross hingesetzt wird und ein Tropfen geschmolzener Butter darauf gegossen wird.

II, 1 (des andern Stückes erstes Achttheil). Cap. 1. 2. Vom kuṇḍalaxaṇam oder der Grube des Feueropfers yâga, und von paristaraṇalaxaṇam oder dem Rasen von Rohrgras, damit ein Bezirk um die Grube gemacht wird, dass die Asura oder Riesen nicht dazu kommen können.

Cap. 3. agnilaxaṇam, Beschreibung des Feuergottes: er hat ein Herz, 2 Gesichter, 7 Zungen, 6 Augen, 7 Hände und 4 Hörner. Sein vâhanam oder vehiculum ist das Schaf und er ist aller Götter Bote, der die Opfer allen zubringt.

Cap. 4. 5. guru- und çishyalaxaṇam, von des Priesters und Jüngers Beschaffenheit.

Cap. 6. strîlaxaṇam des Weibes Beschaffenheit; 1. wie eine Magd müsse sie dienen; 2. dem Mann mit gutem Rath an die Hand gehen; 3. schön sein wie die Laxmî, Venus; 4. geduldig sein wie die bhûmi, Erde; 5. wie eine Mutter sich ihres Mannes annehmen; 6. die eheliche Pflicht ihm nicht versagen.

Cap. 7 shaḍṛitulaxaṇam, von den 6 Jahreszeiten: vasanta April und Mai; grîshma Juni und Juli; varsham August und September; çarad October und November; hemanta December und Januar; çiçiram Februar und März.

Cap. 8. dîxâlaxaṇam von der Beschaffenheit der Busse (!): dergestalt sein Sinnen auf die Götterwelt richten, dass man Essen und Trinken und selbst die Nothdurft darüber vergisst.

II, 2 (das andre Achttheil). Cap. 1. Von râjanîti oder der königlichen Gerechtigkeit. Wenn der König bei seinem dharma oder Wohlverhalten bleibt, so bleibt auch ein jeder dabei; ist er aber ein Sünder, so sind auch die übrigen Sünder, denn yathâ râjâ tathâ prajâḥ, qualis rex talis grex.

Cap. 2 u. 3. daṇḍanîti, Ausspruch des Richters und vyavahâra, Processverhör. Seine Sache zu gewinnen bediene man sich folgender vier (! drei) Mittel: çama-bheda-daṇḍa. Man gebe erst gute Worte und wo die nicht helfen, Geld dazu: kann man so mit Guten seinen Zweck nicht erreichen, so suche man die Gegenpartei zu entzweien: oder, wo auch dies nicht gelingen will, so suche man sich durch Strafe, d. i. mit Hülfe der Obrigkeit, Recht zu verschaffen.

Cap. 4 u. 5. tithi guter oder böser Tag und âçaucam Verunreinigung bei Todten und der Kindergebärerin.

Cap. 6. 7. 8. prâtaḥkâlakarma, mâdhyâhnikakarma und sâyâhnikakarma, die Früh-, Mittags- und Abends-Ceremonien.

II, 3 (das dritte Achttheil). Cap. 1. nishekalaxaṇam, Beiwohnungsobacht: da muss man sehen, ob es ein guter oder böser Tag sei, und erst eine Gebetformel hersagen, des Inhalts, dass man Nachkommen bekomme, die einen durch ihr dharma oder guten Werke aus der Hölle erlösen.

Cap. 2. bhojanavidhi, die Weise zu essen: dazu wird erfordert sthalapâtra- und anna-çuddhi, Ort, Gefäss und Speise müssen rein sein [1]): nachdem

1) Sie essen nicht, sie waschen sich denn, desgl. auch nach dem Essen.

eine Gebetformel hergesagt, maunam, silentium, kein Wort sprechen: nach dem Essen puṇyakathâ, erbauliche Historien erzählen.

Cap. 3. abhyangavidhi, die Weise sich mit taila, Sesamöl, den Kopf zu schmieren und zu waschen. Am Neumond taugts nicht etc.

Cap. 4. ûrdhvapuṇḍra über die Nase hinauf vor der Stirn einen Strich machen mit dvârakâmṛittikâ, oder der rothen Erde, die aus Dvârakâpattana kömmt.

Cap. 5. tripuṇḍram, über der Nase drei Striche machen mit der heiligen Asche, entweder mit der von dem Feueropfer yâga, die narihawastmam (narabhasman), heisst, oder mit pulverisirtem Kuhmist [1]), der mit dem I, 6, 4 Anfang gedachten Feuer verbrannt und aupâsanavipûti (vibhûti?) genannt wird.

Cap. 6 u. 7. shaṇṇavatiçrâddham, 96 Tage im Jahr der Voreltern ein tiwüscham (?) [2]) verrichten: gleichwie mahâleiam(!), dem Vater, der Mutter und dem Mutterbruder zu Ehren, des Jahres einmal.

Cap. 8. naxatram, von den 27 Gestirnen, was einem dieses oder jenes, darin man geboren, prognosticire: welchem Gotte ein jedes gewidmet sei, und wie man einen solchen Gott versöhnen müsse, so man ein dosham oder eine Schuld begangen.

III (das dritte Stück). Cap. I. navagraham, von den 9 Planeten; besonders von sûryanamaskâra Verehrung der Sonne, um welche die übrigen als Bediente sind.

Cap. 2. yajnopavîtam, die Weise, wie man die I, 5, 6 gedachte Schnur macht: nämlich ein Mädchen, das noch nicht mannbar ist, muss das Garn mit den Fingern spinnen, ohne Spinnrad, und aus röthlicher und gelblicher Baumwolle, und der Brahmaner drehet hernach den Faden widersinnisch.

Cap. 3. âyushyakarma, im Çâstra xaurakarma, da sie sich barbieren und scheeren, dazu ein recht guter Tag erfordert wird.

Cap. 4. pitṛimedha: wenn der pitar, Vater, gestorben, was man ihm für Ceremonien machet bis auf den 12ten Tag, da er aufhört ein Leichnam zu sein und den andern Pitar oder Voreltern zugesellet wird. Die dazu gehörige Gebetsformel muss ausserhalb der Stadt gesprochen werden.

Cap. 5. âhitâgnisaṃskâra, mit seinem ewigen Feuer ihn verbrennen, wie oben gedacht (bei I, 6, 4).

Cap. 6. sarvaprâyaçcitta, die allgemeine Entsündigung. Wenn einer sterben will, so ruft er die Brahmaner, denen er ein Stück Geld zu ihren Füssen legt. Die theilen sich in 3 Haufen und wenn einer sagt: seine Sünden sind abgethan! so sagen alle 3 Haufen nach einander auch so. Wenn der Kranke nicht mehr reden kann, thun es die Kinder an seiner Stelle [3]).

---

1) Der heisst gomaya s. Bd. 3. p. 738: das tirunâman der Vishṇuverehrer ebend. p. 63 steht nicht im Veda, gleichwie auch das rudrâxam, der Rosenkranz oder die Korallenschnur (ebend. p. 55), so gleichfalls sehr gemein ist, nur im Çâstra vorkömmt.

2) Oder tidi (tithi) eine Almosenverrichtung, s. Band 1, p. 468 a. (resp. meinen Catalog der Berliner Sanskrithandschr. p. 325).

3) Die am Ganges wohnen, fallen vom Berge Bhṛigu hinein. Die Mohammedanische Obrigkeit aber vergönnt es niemandem, der es ihnen nicht zuvor gut bezahlt.

Cap. 7. utkrântigodânam, wenn nun das Leben ausfahren will, ein Kuhgeschenk machen: nämlich der Sterbende ergreift den Schwanz der Kuh und übergiebt dieselbe sammt allen seinen Sünden den Brâhmanen; damit sind noch 9 andre Gaben verbunden, bhûdânam Acker, tiladânam Sesam, hiraṇyadânam Gold, rajatadânam Silber, vastradânam Kleid, kaṇsam ehern Geschirr, lavaṇam Salz, gula eine Zuckerkugel und dîpa ein Licht [1]).

Cap. 8. vaitaraṇîgodâna: am 12ten Tage nach dem Absterben wird noch ein ander Kuhgeschenk gemacht und dabei eine Formel recitirt, kraft welcher die Seele, die bis dahin noch in dieser Welt gewesen, von einer Kuh aus der Götterwelt über den rothen Blutfluss Vaitaraṇî in den pitṛiloka der Väter Welt gebracht wird; zu welchem Ende er in seinem letzten den Schwanz einer Kuh ergriffen hat [2]).

IV (das vierte Stück). Cap. 1. shashṭipûrtiçânti, wenn 60 Jahre voll sind, eine grosse Reinigung anstellen. Es wird den Brâhmanen eine grosse Mahlzeit gegeben.

Cap. 2. mûlâdhârâdi brahmarandhrântam, vom Schooss an bis zum Scheitel sind sechs granthi oder Absätze der Adern (dhâtu, im Çâstram nâḍî), wo sie als Knoten zusammengeknüpft sind. Mûlâdhâram heisst der Hauptsitz [3]) oder die Wurzel, daraus die Adern als Fäserchen eines Indianischen Feigenbaums sich in den ganzen Leib zertheilen. Ueber der Nase beuget sich desselben Fruchtzweig. Im Gehirn ist brahmarandhram, das Wirbelloch, die Werkstatt der innerlichen Sinne, darin Parabrahman oder das höchste Wesen seinen Sitz hat, gleichwie in den inneren Hüftenadern arteriis et venis iliacis als dem untersten Knoten, wo die Schlange kuṇḍaliniçakti d. i. das grobe Gedärme liegt, Gaṇeça: und darüber 2. (im andern), wo die Gegend des Unterbauchs und die untern Zweige der Pfortader befindlich, Brahman; 3. (im dritten), als der Gegend des Nabels, wo die Nabelader und die oberen Zweige der Pfortader sind, Vishṇu; 4. wo das Herz und die grosse Puls- und Hohlader ist, Rudra; 5. bei der Gurgel und den Halsnerven, Jîva das Leben; 6. wo die Geruchsnerven mit vielen Fäsern durch die Löchlein des Siebbeins vorwärts in die Nase gehen, Guru der Priester, vielleicht Çukra [4]).

---

1) Das Çâstra schreibt noch andre Gaben vor, unter denen das vornehmste çrîmûrtidâna der Venus Eheherrn oder des Vishṇu Geschenk, das ist ein roher schwarzer Stein, çâlagrâma genannt, der in dem Gaṇḍakîfluss über Kâçî gefunden wird und den die unter den Brâhmanen, so Vishṇu-Verehrer sind, statt des Lingam täglich mit Trankopfer verehren. (Eine Abbildung und Beschreibung des çâlagrâma findet sich in den lettres édifiantes 26, 399 ff. Paris 1743: danach sind es versteinerte Schnecken, sogen. Ammonshörner).

2) s. Kuhn in der Zeitschr. für vergl. Sprachforschung II, p. 316.

3) Wie nirmûla Ausrottung von Grund aus (!).

4) Weil ein Arzt alle Pulsadern nicht fühlen noch sehen kann, so theilt das Wâgad'a (Vâgbhaṭa) Çâstra oder medica ars, zu der Brahma in diesem yadsurveda (!) den ersten Grund gelegt, selbige in 3 Hauptpulse ein: die heissen vâta- pitta- und çleshma-nâḍî, die Luft- Feuer- und Wasser-Pulse, welches bei ihnen auch die Haupteintheilung aller Krankheiten ist. Von den Arten und Eigenschaften der Pulsschläge wissen sie viel zu reden, wie auch der Herr Mag. Gründler in s. Malabarischen Medico davon ein eigen Cap. hat, daraus zu ersehen, dass sie mit Galeno statuiren pulsum caprizantem, vermiculantem etc.

Digitized by Google

Cap. 3. prâṇâyâma. Wenn jemand auf eine gewisse Art 16mal den Athem an sich zu halten weiss, so gehen dadurch alle Sünden weg.

Anhang. Cap. 1 u. 2. Hierin sind enthalten zwei mantrapraçna (prabäshtnam), und in deren jedem 8 mantra, Gebets- und Beschwörungsformeln, in allerlei Fällen zu gebrauchen: als, wenn dehasthâkhila (!) die Götter, Gajamukha der Pulleiar, Xetrâdhipâ die Erdgöttin, Bhairava der Gott, Yoginî eine Göttin, Baṭuka (°kaç ca) der Gott, Yaxâ eine Riesin, Pitaras die Voreltern, bhûtapiçâcagrahâḥ die Bhûta und Teufel, jemand besessen halten; desgl. aniyatecara (! Aniyè-dikshara) solche Geister, die in allen 4 Ecken der Welt unstätig herum flattern; bhûcarâç ca, solche die auf der Erde sind [1]): khacara die in der Luft herrschen: dikpâlaka die die 8 Weltgegenden bewohnen; alle solche nigrahâḥ zu vertreiben.

Desgl. durch die übrigen 8 Formeln die Geister zu zwingen, herbeizurufen und zu hemmen: mohana bei jemandem Lüste zu erregen: vidveshaṇa ihn von seiner Liebe abzubringen: uccâṭana aus einem Orte zu vertreiben durch Schreck im Traum u. dgl. [2]): mâraṇa zu tödten: und anugraha alles wieder gut zu machen.

Cap. 3. dharmapraçna (prabäshtnam), zeigt wie alle vier Geschlechter Gutes thun sollen. Für die Brâhmaṇa ist: snânapânagâyatrî, nach dem Waschen etwas Wasser trinken und zu der Göttin Gâyatrî ihr Gebet verrichten: ferner das Vedam hersagen, ein Feueropfer verrichten, Almosen geben und nehmen: upadeçâdhikâra die Macht zu lehren: je die oben I, 4, 2 gedachten fünf göttlichen Werke zu verrichten: und sakalaçâstravedamantrâdhikâra alle Künste, Gesetze und Formeln zu lernen und zu lehren.

Für die Xatriya: râjaparipâlanam, die Regierung (!) fördern, gobrâhmaṇaraxaṇa, der Kuh und des Brahmanen an sich nehmen, das Böse hintertreiben und das Gute befördern.

Für die Vaiçya: gokṛishi die Viehzucht und den Ackerbau abwarten, Handel treiben mit Gold und Geld, mit Getreide und Oel und mit allerlei species zu Arzneien: beim Geldausleihen einen billigen Zins nehmen und davon leben.

Für die Çûdra: brâhmaṇaçuçrûshâ, den Brâhmaṇa dienen.

Endlich folget der Schluss des Wedam (!, übrigens eine vollständige trishṭubhstrophe): svasti prajâbhyaḥ (prasapiâba) paripâlayantâm das Volk müsse wohl auf sein und gedeihen! nyâyena mârgeṇa mahîṃ mahîpâḥ (mahisaha) | gobrâhmaṇebhyaḥ çubham astu nityam durch Recht und Gerechtigkeit geschehe dem Könige, der Kuh und dem Brahmaner Gutes immerdar! lokâḥ samastâḥ sukhino bhavantu || die ganze Welt müsse sich im Wohlstande befinden. Çântiḥ, çântiḥ, çântiḥ [3]) sanftmüthig! sanftmüthig! sanftmüthig!

---

1) Doch so dass sie die Erde nicht berühren, sondern eine Elle hoch darüber bleiben.

2) s. meinen Catalog der Berliner Sanskrithandschr. p. 270 ff.

3) d. i. jedermann müsse so gütig und geduldig sein als Brahman.

Hebräische Quellen für das Buch Henoch.

Das Buch Henoch mit seiner Verherrlichung Henoch's, seiner Angelo- und Dämonologie, seiner Astronomie und seiner Beschreibung des Paradieses und der Hölle ist ein Ueberrest der essäischen Literatur und war ursprünglich hebräisch geschrieben. Es haben sich auch in der That hebräische Fragmente erhalten, die sich in verschiedenen Schriften finden und die wir hier aufzählen:

1) *Menachem Recanati*, ein kabbalistischer Schriftsteller gegen Ende des 13. Jahrhunderts, citirt in seinem Pentateuch-Commentar ed. Ven. 30 a. ein *Buch Henoch*, in welchem das *Paradies* beschrieben wird, ebenso *Mose de Leon* (vgl. meine Schrift über denselben S. 53). Derselbe Recanati führt 35 a. eine Stelle aus den „*Hechalot*“ über Henoch an, die sich im „*Alfabet des Rabbi Akiba*“ ed. Amsterd. 11 a. ff. befindet, und die Person Henoch's verherrlicht.

2) Die „*Hechalot*“ (Bruchstücke aus denselben Ven. 1601, bei Recanati, Penusch ha-Tefikot ed. Basel, 36 a. b., 38 a. b.) enthielten eine Schilderung der himmlischen Regionen und der Engel, wie im Buche Henoch.

3) Das „*Maase Bereschit*“, ein Theil des „Midrasch Cônen“ (von 3 a. — 6 a. ed. Ven.) und des Buches „Rasiel“, 14 b ff. 36, 37 (vgl. auch Jalkut Reuboni 2 d.) enthält eine Beschreibung der Weltgegenden, der Ober- und Unterwelt, des Paradieses und der Hölle, die oft mit dem Buche Henoch correspondirt.

4) Das 4—8. Capitel der „Pirke de-Rabbi Elieser“ giebt Parallelen zu der Angelologie und Astronomie des Buches Henoch [1]).

5) Im Buche „Rasiel“ 34 a — 35 a. (vgl. auch 2 b — 3 b) steht unter dem Titel „Buch der Geheimnisse“ ein grosses Bruchstück aus dem Buche Henoch, das von den Geheimnissen, die Noah mitgetheilt wurden, von den Himmeln, den Engeln und Wächtern handelt.

Alle diese Fragmente sind ihrem Inhalte nach sehr alt, hängen mit dem Studium des „Maase Bereschit“ und „Maase Merkaba“, die sich schon in der Mischna (Chagiga II, 1) finden, und einen Theil der essäischen Lehren ausmachten, zusammen und geben Aufschlüsse über das Buch Henoch, das aus verschiedenen Theilen zusammengefügt wurde, aus dem Schosse des Judenthums hervorging und in die Literatur der Essäer, welche die Vorgeschichte der eigentlichen Kabbala bildet, gehört. Jellinek.

1) Vgl. auch S. Sachs in *Frankel's* Monatsschrift I, 279.

Verzeichniss der in Constantinopel letzterschienenen orientalischen Drucke und Lithographien.

Von

Freiherrn v. Schlechta-Wssehrd.

(S. Bd. VI, S. 294.)

Constantinopel, d. 16. Dec. 1852.

1) ترجمۀ كدوسى Dolmetschung des Gedusi, eine aus dem Arabischen übersetzte Abhandlung über die Berechnung der Tageszeiten mittelst des astronomischen Quadranten, türkisch mit arabischen Randglossen. Lithographirt.

2) رسالة نور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الاكبر Das Licht des Gegenstandes, Abhandlung über den Ritus meines Meisters, des grossen Scheich. Enthält Bemerkungen über die vom Scheich Chalid aus Bagdad gestiftete Derwisch-Secte, arabisch. Lithographirt.

3) رسالة مفرجة الكروب بصلوة النبى المحب المحبوب Abhandlung welche die Kümmernisse zerstreut durch das Gebet des liebenden und geliebten Propheten. Propheten-Litanei und Hymnus zum Lobe der Beinamen Gottes, arabisch. Lithographirt.

4) علم تدبير منزل Wissenschaft das Haus einzurichten (Oekonomik). Eine Uebersetzung des „Catéchisme d'économie politique" von Say ins Türkische. Lithogr.

5) شرح القصيدة النعمانية Commentar zur Kasside Nomanié, dem bekannten Lobgedichte von Ebu Hanife auf den Propheten, türkisch. Lithogr.

6) زبدة العرفان Ausbund der Erkenntniss. Eine arabische Abhandlung über die Kunst den Koran zu lesen. Lithogr.

7) تخيلات عزيز افندى Phantasiestücke von Afif Efendi. Sammlung von Märchen in türkischer Sprache. Druckwerk.

8) روضة الاحباب Der Garten der Freunde. Die bekannte Geschichte des Islam bis zum Falle der Abbasiden. Druckwerk in 3 Bänden, türkisch.

9) انشاى جديد Neuer Briefsteller. Sammlung türkischer Musterbriefe. Lithogr.

10) منتخبات لغات عثمانيه Auswahl osmanischer Wörter. Erster Band eines türkisch-arabisch-persischen Wörterbuches. Lithogr.

11) ديوان عاصم افندى Gedichtsammlung Assim Efendi's, türkisch. Lithogr.

(Der Vf., Vater des jetzigen Ministers der innern Angelegenheiten Fuad Efendi, hat dem Buche — eine bis jetzt beispiellose Neuerung im Bereiche des sunnitischen Islam — sein lithographirtes Bildniss vorsetzen lassen!)

Bibliographische Anzeigen.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XIII. Part 1. London 1851. und Vol. XIV. Part 1. Lond. 1851. 8.

Die erste Abtheilung des 13. Bandes enthält folgende 10 Artikel:

Art. 1. *On the Persian Game of Chess*, by *N. Bland*, S. 1—70 mit 4 Tafeln: eine gelehrte Abhandlung, durch welche die Beschaffenheit und die Geschichte des orientalischen Schachspiels in vielen Stücken genauer erörtert wird, als es bisher der Fall war. Namentlich wird die für ihre Zeit so verdienstliche Schrift *Hyde's* „de ludis orientalibus" vielfach ergänzt und berichtigt. (Auch Sacy's Erklärung des Wortes طرح Chrest. arabe I. p. 188, welche in Freytag's Lex. übergegangen ist, lässt sich jetzt berichtigen, طرح bedeutet: dem Gegner einen Vortheil zugestehen.) Mehrere Kunstausdrücke des Schachspiels treten hier erst in's rechte Licht. Ausser einigen arabischen Tractaten über den Gegenstand beutet Hr. *Bland* besonders ein altes, leider defectes persisches Manuscript für seine Zwecke aus, worin ausser dem gewöhnlichen kleinen Schachspiel auch das grosse Spiel von 112 Feldern mit 56 Figuren behandelt wird, welches Timur dem andern vorgezogen, ja, wie Manche glauben, selbst erfunden haben soll, obwohl letzteres in der Stelle des Ibn 'Arabschâh (vit. Timuri ed. Manger Vol. I. p. 798), auf welche man sich beruft, nicht deutlich gesagt ist. Der Name des Verfassers jenes pers. Werks, wovon nur dies eine Exemplar (Ms. der Lond. Asiat. Gesellschaft) bekannt ist, lässt sich nicht ermitteln, auf dem von der Vorrede noch übrigen Blatte rühmt er sich ein vielgereister stets siegreicher Schachspieler zu sein; vermuthlich ist er derselbe ruhmredige Perser, den Hâǵi Khalfa Tom. V. p. 104 bezeichnet, da auch die dort erwähnten Abbildungen sich in der Hdschr. finden; denn diese hat in ihrem jetzigen Zustande 64 Blätter, wovon die Hälfte mit Text, die andere Hälfte mit Bildern gefüllt ist. Der persische Autor widerspricht übrigens der gangbaren Meinung vom indischen Ursprunge des Spiels, welche an W. Jones einen gewichtigen Vertheidiger fand. Er behauptet, und Hr. *Bland* ist sehr geneigt, ihm darin beizustimmen, dass zuerst das grosse Schach in Persien erfunden, dann nach Indien verbreitet, und von da zum kleinen Schach abgekürzt zurückgebracht worden sei. Obwohl sich für diesen Hergang der Sache Manches sagen lässt und auch uns der persische Ursprung des Spiels wahrscheinlicher dünkt, so scheint uns doch das grosse Spiel vielmehr eine Erweiterung des kleinen zu sein, wofür u. a. die Form der Figuren spricht, welche jenes mehr hat, auch wohl die Benennung پیادهٔ اصل (ursprünglicher Bauer) für den einen Bauer des grossen Spiels, der die Gestalt der Bauern des kleinen Spiels bewahrt hat.

Art. 2. *Note on the Sri Jantra and Khat Kon Chakra (six-angled wheel), or Double Equilateral Triangle*, by *E. C. Ravenshaw*, S. 71—80. Ein *Jantra* ist eine Art Taschen-Altar, mittelst dessen die Verehrung eines Gottes verrichtet wird. Der Vf. beschreibt dieses bisher wohl wenig bekannte Stück des brahmanischen Cultus nach eigner Anschauung (er übersandte der asiat. Gesellschaft zwei Jantra's aus Crystall) und nach den Angaben eines Brahmanen, giebt auch Abbildungen davon und vergleicht andere symbolische Anwendungen des Dreiecks von den Flächen der ägyptischen Pyramiden bis auf das bekannte Freimaurerzeichen und das Siegel Salomonis.

Art. 3. *The Seven Churches of Asia in* 1846, by Capt. *Newbold*, S. 81—89, kurze, aber treffende Bemerkungen, auch mehrere griechische Inschriften.

Art. 4. *Ancient Sepulchres of Pánduvaram Déval in Southern India*, by Capt. *Newbold*, S. 90—95: ein interessanter Bericht über uralte Grabmonumente an dem genannten Orte in Nord-Arcot nahe bei Tschittur, welche Aehnlichkeit haben mit alten Gräbern Circassiens (s. die Abbildung in Bell's Circassia) und mit den druidischen Cromlechs in Anglesea. Die Sarkophage sind von Terra cotta, ebenso Gefässe mit Asche und nach dem Bericht der Umwohner auch mit Reis (wie in den Gräbern der Tataren). Merkwürdig, dass keine Spur vom Gebrauch des Meisels zu entdecken ist.

Art. 5. *On the Sacrifice of Human Beings as an Element of the Ancient Religion of India*, by *H. H. Wilson*, S. 96—107 betrifft die Sage von Çunahçepa (vgl. Roth in Weber's ind. Studien Bd. I. H. 3) nach dem Aitareya Brâhmaṇa, woraus Prof. *Wilson* auf das Vorkommen von Menschenopfern bei den Indiern in der zunächst an die Veda-Periode folgenden Zeit schliesst, wenn dies auch aus dem Rigveda I, 6 selbst so wenig als aus der öfter besprochenen Stelle des 1. Buchs des Râmâyana gefolgert werden könne. Wir müssen mit Roth das Entgegentreten gegen Menschenopfer als das sittliche Motiv jener Sage ansehen.

Art. 6. *Opening of the Topes or Buddhist Monuments of Central India*, by Major *A. Cunningham*, S. 108—114. Der Vf. öffnete gemeinschaftlich mit Lieut. Maisey, der sich mit Abbildung der Topen beschäftigte, an 30 solcher Denkmäler, wovon etwa 10 irgend etwas von Alterthümern enthielten. Er spricht vorzugsweise von den fünf Topen-Gruppen in der Umgebung von Bhilsa, wovon bisher nur die bei Sânći bekannt waren. Namentlich theilt er mehrere der kurzen Inschriften mit, die sie enthalten, fast nur Namen von buddhistischen Heiligen oder Sendboten, aber immerhin wichtig für Erklärung der Asoka-Inschriften und für Feststellung der Zeit der Topen-Bauten selbst.

Art. 7. *Documents illustrative of the Occurrences in Bengal, in the time of the Nawábs Mír Jaffier and Kásim Alí Khán*, communicated by Prof. *Wilson*, S. 115—145, aus einer Sammlung persischer Schreiben, die für die East India Company kürzlich angekauft wurden, das älteste hier mitgetheilte aus dem ersten Regierungsjahre Schâh 'Âlam's, die andern später, alle mit geschichtlichen Erläuterungen des Herausgebers.

Art. 8. *Notes on the ancient City of Balabhipura*, by *B. A. R. Nicholson*, S. 146—163 mit vier skizzirten Abbildungen. Die Ruinen dieser Stadt, die einst Residenz war und von Todd in den Annals of Rajastan und in seinen

Digitized by Google

Travels öfter erwähnt wird, liegen in Kattiawar nahe dem Meerbusen von Cambay und bilden jetzt eine reiche Fundgrube von Bausteinen.

Art. 9. ***Some Additional Remarks upon the ancient City of Anurádhapura, and the Hill Temple of Mehentélé, in the island of Ceylon,*** by Capt. ***I. J. Chapman,*** S. 164—178, mit einem Plan von Major Skinner und zwei Abbildungen, deren eine den Tempel, die andere Sumana-Kúta oder den Adams-Pik darstellt, auch eine Copie einer Inschrift. Das „Additional" bezieht sich auf einen früheren Aufsatz des Vf.'s in Vol. III. der Transactions der As. Society über diese Localität mit dem heiligen Baume Bo-Malloa und andern buddhistischen Merkwürdigkeiten, ausser welchen der Vf. noch die übrigen auf der Insel befindlichen erwähnt, wie die Fusstapfe auf dem Adams-Pik, den Zahn des Buddha in Kandy u. a. Die Inschrift ist im Lâth-Charakter, aber die Copie sehr mangelhaft.

Art. 10. ***An Account of the Paper Currency and Banking System of Fúhchowfoo,*** by ***H. Parkes,*** S. 179—189, zeigt, wie die Chinesen, die einst die ersten Erfinder des Staatspapiergeldes waren, in neuerer Zeit Geldpapiere durch Privatbanken in Cours zu setzen wissen.

Diese erste Abtheilung des 13. Bandes des Journal's erhielten wir schon zu Anfang des J. 1852; da aber die zweite Abth. noch immer auf sich warten lässt, so wollten wir obige Anzeige nicht länger zurückhalten. Aehnlich ist es mit ***Vol. XIV,*** dessen e r s t e Abtheilung uns gleichzeitig zuging. Sie hat den Nebentitel: ***Memoir on the Babylonian and Assyrian Inscriptions. By Lieut.-Col. H. C. Rawlinson,*** und enthält zuvörderst auf 17 Tafeln in Querfolio den babylonischen Text der grossen Darius-Inschrift von Behistun mit untergesetzter Aussprache und Uebersetzung, darauf die dazu gehörigen 9 kleineren Inschriften, sowie die 3 kleinen von Nakschi Rustam, auch diese mit Aussprache und Uebersetzung. Auf diese Texte folgt dann eine Liste der am häufigsten vorkommenden babylonischen und assyrischen Charaktere, 246 an der Zahl, mit Angabe ihres Lautwerthes oder bezügl. ihrer ideographischen Bedeutung. Dazu der Anfang einer ausführlichen Analyse des babylonischen Textes der grossen Inschrift, nämlich der ersten der vier Columnen auf CIV SS. Endlich ein kleiner Beginn des eigentlichen Memoir's auf 16 SS., handelnd von den ersten beiden Zeichen des aufgestellten Alphabets und mitten im Satze abbrechend. Mit unermüdlichen Eifer und Fleiss verfolgt Hr. ***R.*** die mühsame Arbeit, die er einmal begonnen hat. Die Resultate der Entzifferung und Deutung gewinnen einigermassen Gestalt. Und wenn auch Vieles noch unerklärt bleibt, wenn auch von dem jetzt Erklärten Vieles, sehr Vieles noch unsicher, ja unwahrscheinlich bleibt: wer wollte es nicht bei alledem erwünscht und anerkennenswerth finden, dass Hr. ***R.*** nicht länger säumt, das reiche durch seine Bemühung zusammengebrachte Material zu gemeinsamer Durchforschung öffentlich vorzulegen, und wer könnte es dem wackern Manne verargen, wenn er dasselbe nicht nackt in die Welt hinausstossen mochte, wenn er zugleich das vorlegen wollte, was er in seiner Weise für die Bearbeitung desselben gethan und was nach seiner Ansicht die Forschung zum Ziele zu bringen mit beitragen kann, zumal er sich wiederholentlich so bescheiden, ja misstrauisch über seine eigene Arbeit geäussert hat (s. z. B. den 28. Jahresbericht der R. As. Soc. von 1851. S. VI), dass man sieht, er ist

Digitized by Google

frei von Selbstsucht und stets bereit, der besseren Einsicht Raum zu geben? Auch in dem vorliegenden Hefte spricht er sich in solchem Sinne aus und fordert zu weiterer Forschung auf, z. B. S. LXXIV: „All this is very puzzling, and can only yield to careful and continued research". Und wenn Mancher von uns noch manches Andere „very puzzling" findet, so mag nun, wo die Texte vorliegen, zur Entwirrung des Knäuels die Hand mit anlegen, wer Beruf dazu fühlt. Gewiss kann diese schwierige und weitschichtige Arbeit nur allmählig und durch vereinte Kräfte gelingen. E. Rödiger.

Journal asiatique. 4e série, T. XVII. XVIII. 1851. T. XIX. 1852. 8.

Wir geben zunächst an, was diese drei letzterschienenen Bände des Journals an Fortsetzungen früher schon begonnener Aufsätze enthalten. *Bazin's* Arbeit *„le siècle des Youên"* wird in Art. 4—9 zu Ende geführt. Er kommt an die dramatische Litteratur XVII, S. 163 ff. Nach einigen allgemeinen Betrachtungen charakterisirt er 100 Dramen meistens ganz kurz, doch einige auch mit Proben in Uebersetzung. Der letzte Artikel XIX, S. 435—519 liefert als dritten Theil des ganzen Mémoire's ein alphabetisches Verzeichniss der vorzüglichsten chinesischen Schriftsteller jener Periode (von 1260—1368 n. Chr.) mit Angabe ihrer Werke und biographischen Nachrichten. — *Du Caurroy's* Darstellung des muhammedanischen Rechts nach hanafitischem Ritus läuft in Art. 4—7 durch diese Bände fort, ohne noch das Ende zu erreichen; die besagten Artikel behandeln das Kriegs- und Schutzrecht. — *Cherbonneau* giebt ein 3. Extrait aus der Fârisijja XVII, S. 51 ff. — Ferner lesen wir hier den Schluss von *Defrémery's* Fragmenten aus arabischen und persischen Historikern über die Völker des Caucasus und des südlichen Russlands, nämlich Auszüge aus Khondemir (mit Ergänzungen aus Mirkhond) über die mongolischen Khane des Kiptschak, die Ilkhane von Persien und einige Andere XVII, S. 105 ff., nebst einem Nachtrag zu den früheren Partien. — Endlich findet sich T. XIX, S. 381 ff. der Schluss zu *Ariel's* Auszügen aus Tiruvalluvar, s. den Anfang im Jahrgang 1847.

Unter den grösseren Arbeiten, die in diesen Bänden abgeschlossen vorliegen, verdient vor allem *Oppert's* Mémoire über die persischen Keilinschriften der Achämeniden ausgezeichnet zu werden als eine selbstständige und besonnene, die Forschung vielfach fördernde und in nicht wenig Dingen zur genügendsten Sicherheit bringende kritische Revision der bisherigen Arbeiten über persische Keilinschriften, besonders der Rawlinson'schen Erklärung der Darius-Inschriften von Behistun. Hr. *O.* hat besonders das Grammatische scharf ins Auge gefasst und nach strengen Analogien zusammengestellt, so dass er in der spätesten Artaxerxes-Inschrift nicht weniger als 20 und einige Solöcismen nachweist. Unter den durchgreifenderen grammatischen Auseinandersetzungen heben wir die über den altpersischen Infinitiv mit der Endung *tana*, *itana* u. s. w., entsprechend der neupersischen تن, —یدن, vgl. pehlev. —ונתן, hervor XVII, S. 395 ff. Den Artaxerxes der Porphyrvase zu Venedig hält der Vf. für Artaxerxes I., worin er mit Letronne zusammengetroffen ist. Die Inschrift C. bei Lassen, die auf dem Londoner Cylinder

und die bei Suez will er dem Darius Nothus beilegen. Wenn wir nicht zweifeln, dass diese Arbeit des Hrn. Oppert auf Andere denselben günstigen Eindruck gemacht hat, wie auf uns, so leugnen wir darum nicht, dass durch weiter zu entdeckende Monumente wie durch die Entzifferung der andern Keilschriftarten Vieles später in ein volleres und richtigeres Licht treten wird; auch stiessen wir auf manche Behauptung, die schwerlich Stich hält, wie dass das דהוא des Buches Esra für das Appellativum *dahyâva* Provinzen zu nehmen sei, dass der Name Bardesanes mit Bardiya (Smerdis) zusammengehöre, dass Avesta Reform bedeute, dass das biblische Uz = Khuzistan sei u. A. Dass übrigens der Ahasverus des Buches Esther Xerxes ist, hat man schon vor Entzifferung der Keilschrift gewusst; dagegen wird Esr. 4, 6 schwerlich Xerxes verstanden werden können, wie Hr. *O.* und Rawlinson dies behaupten.

Die wichtigeren übrigen Artikel erwähnen wir nun nach ihrer Folge in den drei Bänden. T. XVII. S. 465—480: *Sur l'existence d'un dieu assyrien nommé Sémiramis, identique à Mithra et au dieu qui étouffe le lion qu'on voit au musée assyrien du Louvre, et sur quelques autres noms de ce dieu,* par *Philoxène Luzzatto.* Semiramis erklärt der Vf. aus sanskr. *smar* (lieben) und Suffix *ma*, so dass der Name „amans" bedeuten würde, also dasselbe was Mithra. Beide sind ihm dieselbe Gottheit, nämlich die zwischen dem guten und bösen Princip vermittelnde und versöhnende, liebreiche Gottheit, und doch zugleich auch die (das böse Princip, den Löwen) besiegende, nach einer andern Rücksicht (weil en face dargestellt) der Deus Lunus der Assyrer (wenn auch Mithra sonst die Sonne ist, so doch in Armenien und daher auch wohl in Assyrien? der Mond), daher (?) = Sandes oder Sandan (von sanskr. *ćanda* Mond). — *Extraits du Bétâl-Patchîsî,* par *Éd. Lancereau,* in 3 Artt. T. XVIII, S. 5—36. 366—410 und T. XIX, S. 333—365, nach der Hindi-Uebersetzung des Sanskritwerkes Vetâla Panćavinçati d. i. der 25 Erzählungen eines Vetâla (Vampyr, eigentl. eines Dämon, der Leichen lebendig macht). — *Expédition de Mourad-Bey contre Constantine et Alger en* 1112 (*de J. C.* 1700); *fragment extrait de la chronique arabe d'el-Hadj Hamouda ben Abd-el-Aziz, traduit en français et annoté* par M. *Cherbonneau,* T. XVIII, S. 36—55. Der Verfasser der Chronik lebte gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sein Bericht ist einfach und glaubwürdig, sein Stil modern und nicht frei von Verstössen gegen die Grammatik. Die Noten des Herausgebers enthalten fast nur sachliche Erläuterungen. — Im August-Heft 1851 giebt *Mohl* diesmal wieder einen ausführlichen wissenschaftlichen Bericht, der wegen des vorjährigen Ausfall bis zum J. 1849 zurückgeht. — *Notice sur des traductions arabes de deux ouvrages perdus d'Euclide,* par M. le docteur *Woepcke,* T. XVIII, S. 217—247. Der Vf. dieses Artikels, der uns gleichzeitig mit einer Ausgabe der Algebra des 'Omar al-Khajjâmî beschenkt hat, fand die beiden kleinen dem Euklid zugeschriebenen Tractate über den Hebel und über die Theilung der ebenen Figuren in einer neuerlich nach Paris gekommenen Hdschr. Den ersteren theilt er in Text und Uebersetzung mit, von dem andern giebt er nur eine Uebersetzung und vergleicht den ähnlichen Tractat in der Oxforder Ausgabe des Euklid, welchen Dee aus dem Arabischen übersetzte. — Von grösserem Umfang und wegen der vielen darin vorkommenden

Digitized by Google

historischen Beziehungen wichtig ist die Uebersetzung eines ausführlichen Rechtsgutachtens über das Verhältniss der jüdischen und christlichen Unterthanen in muhammedanischen Staaten von *Ibn an-Naḳḳâsch* im 8. Jahrh. der Higra: „*Fetoua relatif à la condition des Zimmis* [Dhimmi ذِمّي h. Schutzbefohlener], *et particulièrement des Chrétiens, en pays musulmans, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du VIIIe siècle de l'hégire; traduit de l'arabe*, par M. *Belin*,“ T. XVIII, S. 417—516 u. T. XIX, S. 97—140. Die Fatwa stellt, wie gewöhnlich, den Fragesatz voran, durch welchen sie in der Wirklichkeit oder nach schriftstellerischer Fiction veranlasst wird, bringt dann zunächst die bezüglichen Koranstellen und Aussprüche Muhammad's, darauf Zeugnisse aus den Verordnungen oder dem Verfahren rechtgläubiger Khalifen und andrer angesehener Fürsten, wozu wie ein zweiter Theil einige Documente kommen, welche Hr. *Belin* auch im Originale beigegeben hat, nicht so die drei Fatwa's verwandter Art, die einen Anfang seiner Uebersetzung bilden. — Ein interessanter Aufsatz eröffnet den Jahrgang 1852. *Jean Baptiste Émin*, Professor an dem von Armeniern gegründeten orientalischen Institut zu Moskau, hatte im J. 1850 eine kleine Schrift in armenischer Sprache (98 SS. 8.) drucken lassen über die von Moses von Khorene benutzten armenischen Volkslieder. Nach Anleitung dieser Broschüre stellt nun hier Hr. *Éd. Dulaurier* die Sache dar: *Études sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie*. T. XIX, S. 5—58, nicht ohne selbstständige Auffassung und eigne nähere Beleuchtung des Gegenstandes. Jene alten Balladen, zur *Pampirn*, der armenischen Laute, gesungen und auch wohl mit Tanz begleitet (Moses Khor. 1, 6), betrafen die Sagen von Dikran I., Vahaken, dessen Sohn, Artaxes II., dem 11ten Arsakiden, und dessen Sohn Artavazd II., ingleichen die alten Kämpfe der Armenier mit Assyrien, worin namentlich Semiramis eine Rolle spielt. Manches berührt sich mit den Sagen des Schahnameh, ist jedoch hier eigenthümlich gestaltet. Die Textstücke solcher Lieder, welche der armenische Historiker anführt (eines kommt auch bei Gregorios Makisdros vor), hatten die früheren Editoren gar nicht bemerkt und für Prosa genommen, erst die Mechitaristen haben angefangen, die Verse zu restituiren, und auch Emin und Dulaurier sind noch damit beschäftigt. — *Defrémery* giebt die zwei ersten Artikel einer neuen Arbeit: *Histoire des Khans mongols du Turkistan et de la Transoxiane*, aus *Khondemir's Habib es-sijer*, pers. Text mit Uebersetzung und Noten, T. XIX, S. 58—94 und S. 216—288, ein noch immer dunkles Stück Geschichte, welches durch diesen Auszug und deren geschickte Behandlung einiges Licht erhält. Mit Dschagatai-Khan beginnend läuft die Erzählung bald ausführlicher, bald karg und dürftig bis 1523 n. Ch., in welchem Jahre Khondemir sein Werk beschloss. Der folgende Band wird noch einen dritten Artikel bringen. — Hr. *Renan* giebt Nachricht über den Inhalt einiger syrischer Handschriften des britischen Museums XIX, S. 293—333, vorzüglich Philosophisches, z. B. des Probus Commentar zu Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας*, eine Dialektik von Paulus Persa, die Barhebräus lobend erwähnt, mehrere Schriften des Sergius von Resain, ein Fragment von Bardesanes' Dialog De

Digitized by Google

fato u. A. — *Extrait du Journal d'un voyage de Paris à Erzeroum*, par M. *Belin*, XIX, S. 365—378, nichts mehr und nichts weniger als eine gut geschriebene Notiz über Erzerum nebst Bemerkungen über die Eigenheiten des dortigen türkischen Dialects und drei altarabische Inschriften in Facsimile mit Uebersetzung. — Zuletzt noch XIX, S. 551 ff.: *Tableau du Kali Yug ou de l'âge de fer*, par *Wischnu-Dâs*, *traduit de l'Hindoui* par M. *Garcin de Tassy*.

E. Rödiger.

Journal of the American Oriental Society. Second Volume. New York and London 1851. *Third Volume*, Nr. 1. 1852. 8.

Die Thätigkeit der American Oriental Society ist fortwährend im Steigen, ihre Arbeitskräfte mehren sich von Jahr zu Jahr, und die Hefte ihres Journals erscheinen in kürzeren Zeiträumen und sind von grösserem Umfange als früher, wir können hinzufügen, dass sie auch dem Inhalte nach immer gewichtiger und mannichfaltiger geworden sind. Während der erste Band mit ein paar ganz kleinen Heften vom J. 1843 und 1844 begann und erst 1849 mit dem vierten Heft beschlossen werden konnte (s. oben Bd. IV. S. 127), kommt uns 1851 mit einem Male der ganze zweite Band von ungefähr 400 Seiten zu, und 1852 schon vom dritten Bande die erste Nummer, deren zwei von jetzt an einen Band bilden sollen. Die Bildung einer solchen Gesellschaft hatte in den Vereinigten Staaten ihre grossen Schwierigkeiten, welche hauptsächlich in den den praktischen Lebenszwecken fast allein zugewandten Interessen und in der Zerstreutheit und Vereinzelung der Studiengenossen lagen, welche letztere dort noch grösser ist als in Deutschland. Doch giebt es dort auch viele günstige Bedingungen, wodurch es möglich wurde, einen so achtbaren Kreis von Männern des orientalischen Faches zu gemeinsamer Thätigkeit zu vereinen. Der mächtige Handelsverkehr der Vereinigten Staaten bietet die bequemsten Mittel der Verbindung mit dem Orient dar, und die ausgebreiteten amerikanischen Missionen zählen so viele auch wissenschaftlich befähigte Arbeiter, dass von ihrer Seite bisher die beträchtlichsten Beiträge für das Journal geliefert wurden, wie denn z. B. der vorliegende zweite Band mindestens zur Hälfte von Arbeiten der Missionare gefüllt ist. Mittlerweile wächst auch das Interesse an dieser Art von Gelehrsamkeit in Amerika selbst, und wir begegnen jetzt mehr und mehr jungen Leuten von dort, welche auf dem Continent und vorzüglich in Deutschland diesen Studien nachgehen und Eifer und Geschmack dafür nach ihrer Heimath zu verpflanzen suchen, wozu wir nach unsrem eigensten Sinne so gern die Hand reichen. Wir zweifeln nicht, dass hinwiederum bei uns das Journal der amerikanischen Orientalisten, je inhaltsreicher es geworden ist, desto mehr gelesen wird, und halten es daher für ausreichend, die in den vorliegenden Heften enthaltenen Artikel nur ganz kurz nach ihrem Inhalte zu bezeichnen. Ausser den Gesellschaftsnachrichten (XLII SS.) bietet der zweite Band folgende Aufsätze: 1) *Shabbathai Zevi and his Followers*, by Rev. *William G. Schauffler* (Missionar in Constantinopel) S. 1—26. Anhänger jenes Pseudomessias, der 1625 in Smyrna geboren war und 1676 starb, finden sich noch jetzt hie und da in

der Türkei, nur dass sie sich äusserlich zum Islam bekennen. Hr. *Sch.* theilt in engl. Uebersetzung ein interessantes Actenstück mit, eine Art Glaubensbekenntniss, welches von einem Hrn. *Sch.* persönlich bekannten Haupte dieser Secte in türkischer Sprache dictirt wurde. Es ist durch und durch kabbalistisch gehalten. — 2) *Account of a Japanese Romance, with an Introduction,* by *William W. Turner* (Prof. in New York) S. 29, 54, nach Pfitzmaier's Ausgabe der „Sechs Wandschirme". Dazu als Anhang: *Note on Japanese Syllabaries*, by *Samuel Well Williams*, mit einer Probe der neuesten in Amerika geschnittenen Typen. — 3) *Contribution to the Geography of Central Koordistan*, by *Azariah Smith* (vormals Mission. in Aintâb, Syrien) S. 61—68. Die beigegebene kleine Karte, welche Hr. *S.* auf einer Reise durch Kurdistan, wie es scheint, mit grosser Sorgfalt aufnahm, ohne jedoch Fehler zu vermeiden, ist die Hauptsache bei diesem Artikel, sie zeigt bedeutende Abweichungen von der von Ainsworth im J. 1841 im Journal der Lond. Geographischen Gesellschaft mitgetheilten. — 4) *Journal of a Tour from Oroomiah to Mosul, through the Koordish Mountains, and a Visit to the Ruins of Nineveh*, by Rev. *Justin Perkins* (Mission. in Persien) S. 71—119 ist das Tagebuch der Hinreise von Urumia durch die Berge und über das hochromantisch gelegene Ravanduz nach Mosul. Vgl. unsre Ztschr. Bd. IV, S. 112 f., wo auch Andeutungen über die Rückreise, die einer andern Route folgte. Angehängt ist eine Bemerkung von Prof. *Edwards* über die kurdische Sprache, entnommen aus der Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes vom J. 1840. — 5) *Characteristics of the Peshito Syriac Version of the New Testament*, by *Josiah W. Gibbs* (Prof. in New Haven), S. 127—134, kurzer Umriss des Gegenstandes mit einigen Beispielen, auch mit Berücksichtigung der von der Mission in Urumia gedruckten neusyrischen Uebersetzung. — 6) *Syllabus of the Siva-Gnána-Pótham, one of the Sacred Books of the Hindús*, by Rev. *Henry R. Hoisington* (Mission. auf Ceylon), S. 137—154. Im südlichen Indien stehen ausser den Vedas, die übrigens fast nur dem Namen nach bekannt sind, und den Puranas vorzüglich 28 *Âgamas* mit ihren Commentaren als Religionsbücher in Ansehn, zumal bei den Saivas. Es ist aber auch von den letzteren jetzt wenig bekannt ausser dem einen *Ravurava-Âgama*, der, ins Tamulische übersetzt, in dem in der Aufschrift dieses Artikels genannten Werke enthalten ist. Der von Hrn. *H.* hier dargelegte Inhalt ist metaphysisch, das Werk handelt in speculativer Weise von den drei ewigen Existenzen *Pathi*, *Pasu* und *Pâsam* d. i. Gottheit, Seele und Materie, in welcher letzteren „die drei *Malam's*", drei Existenzformen, enthalten sind. — 7) *Specimens of the Naga Language of Asam*, by Rev. *Nathan Brown* (Mission. in Asam), S. 157—165. Die *Naga's* bewohnen den ausgedehnten Gebirgsstrich an der Ostgrenze von Asam, der dieses von Birma trennt. Ihre Sprache ist der birmanischen und tibetischen verwandt, sie zerfällt in mehrere Dialecte, aus welchen hier eine lange Reihe von Wörtern tabellarisch zusammengestellt sind, theils nach eignen Sammlungen des Vfs., theils nach handschriftlichen Mittheilungen Anderer. — 8) *Chinese Culture: or Remarks on the Causes of the Peculiarities of the Chinese*, by Rev. *Samuel R. Brown* (früher in Hong-Kong), S. 169—206, eine gelungene Skizze. Der Vf. will nicht eben Neues bieten, aber mit Sachkenntniss und geschickter

Auswahl führt er uns die Hauptbedingungen der so sehr eigenthümlichen chinesischen Bildung vor, wie sie in der geographischen Abgeschlossenheit und physischen Beschaffenheit des Landes, in der charakteristischen Sprache und deren schriftlichem Ausdrucke, in den religiösen Vorstellungen und Glaubensformen und vor allem in der barocken Erziehungsweise der Chinesen liegen. — 9) *Eṭ-Ṭabary's Conquest of Persia by the Arabs, and Death and Character of 'Omar*, translated from the Turkish by *John P. Brown* (Dragoman in Constantinopel), S. 209—234, Fortsetzung der im ersten Bande des Journals angefangenen Auszüge aus dem türkischen Ṭabari. — 10) *Notes of a Tour in Mount Lebanon, and to the Eastern Side of Lake Hûleh*, by *Henry A. de Forest* (Mission. in Syrien), S. 237—247, ein kurzes Tagebuch, welches einige bisher noch nicht besuchte Wege führt und für Berichtigung und Ausfüllung der Karten besonders auf der Ostseite des Sees Hûleh dienen kann. — 11) *The Forms of the Greek Substantive Verb*, by Prof. *James Hadley*, S. 251—256. — 12) *Translation of two unpublished Arabic Documents, relating to the Doctrines of the Ismâ'ilis and other Bâtinian Sects, with an Introduction and Notes*, by *Edward E. Salisbury*, S. 259—324. Das erste Stück stimmt mit dem betreffenden Abschnitte der *Mawâkif* überein. Die Uebersetzung ist verdienstlich und war keine ganz leichte Arbeit; in der Einleitung werden auch die einschlagenden Artikel aus Schahrastâni übersetzt.

Zu dem zuletzt genannten Artikel des Vol. II. steht der zweite Art. des folgenden Heftes in engster Verbindung: *Translation of an unpublished Arabic Risâleh by Khâlid Ibn Zeid el-Ju'fy*, with Notes, by *E. E. Salisbury*, Vol. III, Part. 1. S. 167—193. Ausserdem enthält dieses Heft eine sehr weitläufige und mit Wundern und Fabeln durchwebte Lebensgeschichte des *Gaudama*, aus dem Birmanischen übersetzt von *Chester Bennett* (Mission. in Birma), S. 1—164, immerhin ein beachtenswerthes Stück buddhistischer Litteratur, wohl das erste, das uns von Birma her bekannt wird, vermuthlich nicht Original, sondern aus dem Sanskrit oder Pali übersetzt oder doch auf Grund eines älteren Werkes in jüngerer Zeit bearbeitet. Endlich noch ein dritter Art.: *Remarks on the Mode of applying the Electric Telegraph in connection with the Chinese Language*, by *William A. Macy*, S. 197—206, anknüpfend an den kürzlich in China gedruckten „Philosophical Almanac" von Dr. Mac Gowan (s. oben S. 113). E. Rödiger.

Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek herausgegeben von dem königlichen Oberbibliothekar Geheimen Regierungsrath Dr. Pertz. Erster Band. Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften von Herrn Dr. Weber. Mit sechs Schrifttafeln. Berlin 1853. 4. XXIV u. 481 Seiten.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt ein Unternehmen an das Licht zu treten, welches von allen Freunden der Wissenschaft mit Freude und Dank begrüsst werden wird. Herr Geh. Rath Dr. Pertz entwarf, als er im Jahre 1842 die Verwaltung der Königlichen Bibliothek in Berlin übernahm, in einsichtsvoller Würdigung der Pflichten, welche jedem Vorsteher einer grösseren

Bibliothek durch seine Stellung aufgelegt werden, sogleich den Plan, den kostbaren Schatz der Handschriften jener Bibliothek „soweit es noch nicht geschehen sein möchte, gründlich verzeichnen zu lassen und diese Verzeichnisse durch den Druck zur allgemeinen Kunde zu bringen“. Dass ein solches Handschriften-Verzeichniss nothwendig in den verschiedensten Kreisen wissenschaftlicher Forschung anregend und fördernd wirken muss, ist einleuchtend. Auch bedarf es kaum einer nähern Hinweisung auf die Schwierigkeiten, mit welchen die Ausführung eines so grossartigen Unternehmens verknüpft ist. Ich will nur erwähnen, dass die Zahl der Handschriften der Königlichen Bibliothek, welche nach einem Berichte von Wilken gegen das Ende des Jahres 1839 nahe an 6000 betrug, sich jetzt auf zehntausend beläuft. Zur genauen Verzeichnung einer solchen Zahl von Handschriften aus allen Fächern der Wissenschaft und in den verschiedensten Sprachen sind mannichfaltige Kräfte erforderlich, und ausserdem verlangt die Anfertigung der Verzeichnisse und die Veröffentlichung derselben durch den Druck einen nicht geringen Aufwand von pecuniären Mitteln. Dass Herr Pertz jene Kräfte für das Unternehmen zu gewinnen und die Schwierigkeiten, welche demselben in den Weg traten, zu überwinden gewusst, dafür wird ihm Dank und Anerkennung der Mit- und Nachwelt in reichem Masse zu Theil werden. Der vorliegende erste Band dieser Verzeichnisse enthält das von Herrn Dr. *Weber* angefertigte Verzeichniss sämmtlicher Sanskrit-Handschriften der Königlichen Bibliothek. Der zweite Band wird die übrigen Orientalischen Handschriften umfassen, nämlich die Türkischen von Herrn Prof. Schott, die Persischen von Herrn Prof. Rödiger und die Arabischen von Hrn. Dr. Gosche verzeichnet.

Die Vorrede des Hrn. Pertz zu dem vorliegenden Bande giebt, nach einer kurzen Darlegung des für die Anfertigung sämmtlicher Verzeichnisse entworfenen Planes, eine genaue Geschichte der Sammlung von Sanskrit-Handschriften der Königl. Bibliothek. Es ist dies ein sehr wichtiger Beitrag zu der Geschichte der Sanskrit-Studien in Deutschland, welche durch die Berliner Handschriften schon jetzt bedeutend gefördert worden sind und täglich mehr gefördert werden. Schon durch Wilken's Fürsorge gewann die Königl. Bibliothek eine Anzahl von Sanskrit-Handschriften, unter welchen besonders die durch Fr. Rosen's Vermittelung von Sir Graves Haughton für 105 Lst. gekaufte vollständige Handschrift des Mahâbhârata mit Commentaren zu nennen ist. Den bedeutendsten Zuwachs aber erhielt bekanntlich die Bibliothek durch den im J. 1842 gemachten Ankauf der von Sir Robert Chambers in Indien zusammengebrachten Sammlung. Diese Sammlung war seit dem im J. 1803 erfolgten Tode des Besitzers in den Händen seiner Wittwe, welche zunächst verschiedene vergebliche Bemühungen machte, dieselbe in England zu verkaufen. Die Bemühungen scheiterten sämmtlich an dem geforderten hohen Preise. Sir Robert Chambers soll bedeutende Summen auf die Erwerbung der Handschriften gewendet haben, nach einer Angabe bis auf 25000 Lst. Aus den Beilagen zu dem von Fr. Rosen im J. 1832 angefertigten Kataloge, welcher 1838 gedruckt worden, sehen wir, dass schon vor mehr als 30 Jahren von verschiedenen Seiten über den Ankauf der Sammlung verhandelt wurde. Lady Chambers hoffte auf Russland, Baiern und Preussen. Im J. 1828 be-

richtete Wilhelm v. Humboldt über die Sammlung an den Minister v. Altenstein, in einem, von Hrn. Pertz mitgetheilten Schreiben, welches deutlich zeigt, mit wie klarem Blicke Humboldt schon damals die ganze Bedeutung der Sanskrit-Studien erkannte. Es wurden 5000 Lst. für die Sammlung gefordert, Humboldt hoffte aber, sie für die Summe von 30000 Rthl. erwerben zu können. Die Bewilligung dieser Summe wurde abgelehnt. Nachdem auch Lady Chambers gestorben, entschloss sich der Sohn, Mr. Robert Chambers, die Sammlung zu verauctionieren. Durch ein von Hrn. Duncan Forbes angefertigtes neues Verzeichniss wurde der öffentliche Verkauf derselben auf den 13. April 1842 angesetzt. Da schritt noch zur rechten Zeit unser Gesandte in London, Herr Geh. R. Dr. Bunsen, ein, und beantragte aufs neue den Ankauf der ganzen Sammlung. Herr Prof. Höfer aus Greifswald, der sich damals in London aufhielt, wurde beauftragt, über den Ankauf zu verhandeln, welcher endlich für die Summe von 1250 Lst. abgeschlossen wurde. Ich muss mir ein näheres Eingehen auf die weitere Fürsorge für diese Sammlung versagen, und will nur noch erwähnen, dass auch für die fernere Erwerbung von Sanskrit-Handschriften für die Königl. Bibliothek Sorge getragen wird, indem durch Vermittelung des Hrn. Dr. Müller Abschriften aus Calcutta besorgt werden.

Auf die Vorrede des Herrn Pertz folgt S. XVII und XVIII Herrn Dr. Gosche's Erklärung der diesem Bande beigegebenen, ganz vortrefflich ausgeführten sechs Schrifttafeln, von denen die erste einige saubere Miniaturgemälde aus verschiedenen Handschriften wiedergiebt; die übrigen enthalten chronologisch geordnete Schriftproben.

Herr Weber hat in seinem Verzeichnisse der sämmtlichen Sanskrit-Handschriften der Königl. Bibliothek nicht die bibliothekarische Ordnung derselben beibehalten, sondern sie in wissenschaftlicher Ordnung aufgeführt. Das Studium seines Kataloges gewinnt dadurch an Interesse, und den bibliothekarischen Zwecken ist durch die erforderlichen Register hinlänglich genügt. Die sämmtlichen Handschriften sind unter 1404 Nummern gebracht, wobei freilich manche Nummer nur ein einzelnes Blatt bezeichnet. Die ganze Masse ist in zwei Haupttheile getheilt: 1) die Veda-Litteratur, 2) die Sanskrit-Litteratur. Die Veda-Litteratur ist bekanntlich in der Chambers'schen Sammlung besonders reich vertreten. Zum Rigveda gehören 140, zum Yajus 129, zum Sâma 61, zum Atharva 36 Handschriften, so dass, mit Hinzurechnung von 18 Handschriften, welche sich auf die Vedas im Allgemeinen beziehen, der erste Haupttheil allein 384 Numern umfasst. Der zweite Haupttheil, die Sanskrit-Litteratur, umfasst zuerst die Poesie, und zwar 1) die epische (Mahâbhârata, Râmâyaṇa, Purâṇa und Kunstepos), 2) die dramatische, 3) die Fabel, 4) die lyrische Poesie. Dann folgt die wissenschaftliche Litteratur (Philosophie, Sprachwissenschaft, mathematische Wissenschaften, Medicin), und endlich Recht, Sitte, Gebräuche und Cultus. Ein Anhang zählt die Handschriften in Prâkrit und Bhâshâ auf, und neun verschiedene, sehr zweckmässige Register schliessen das Werk. Zur Rechtfertigung dieser Anordnung, welche jedenfalls sehr übersichtlich ist, verweist der Vf. auf seine „Akademischen Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte". Einige Handschriften, welche nur Theile grösserer Werke enthalten, z. B. einzelne Abschnitte von

Hemâdri's caturvargacintâmaṇi, *Raghunandana's* smṛititattva, *Nîlakaṇṭha's* Bhâskara, scheinen mir nicht ganz zweckmässig nach ihrem speciellen Inhalte eingeordnet zu sein, so dass man die richtige Vorstellung von der Beschaffenheit der vollständigen Werke erst gewinnt durch Vergleichung mehrerer zerstreuten Nummern, welche sich freilich durch den Index leicht finden lassen.

Bei der Beschreibung der einzelnen Handschriften musste Herr *W.* natürlich zunächst den, als Norm für die sämmtlichen Handschriftenverzeichnisse aufgestellten Forderungen genügen. Dass in dieser Hinsicht, ungeachtet des Verzeichnisses von Hrn. Forbes, noch viel zu leisten war, weiss am besten, wer Gelegenheit gehabt, die Sammlung mit Hülfe dieses Verzeichnisses zu benutzen, um unzählige Male durch dasselbe irre geführt zu werden. Die blosse Ansicht der Unterschrift einer Sanskrit-Handschrift genügt nicht immer zur richtigen Bestimmung derselben. In der Handschrift Ch. 560 wird man durch die Unterschrift: Sûryasena-mahîmahendra-viracita-nirṇayâmṛita verleitet, den Sûryasena für den Verfasser zu halten (dass Hr. Forbes den Vf. Mahîmahendra nennt, ist natürlich ganz unrichtig), während sich aus der Einleitung ergiebt, dass der Vf. Allâḍanâtha heisst, der das Werk auf Befehl des Königs Sûryasena geschrieben. Dazu kommt, dass auf einer Menge von Handschriften der Chambers'schen Sammlung, wahrscheinlich von der Hand des Verkäufers, ausserhalb ein angeblicher Titel des Werkes geschrieben steht, und diese Aufschriften hat Hr. Forbes gewöhnlich wiedergegeben, obgleich sie sehr oft falsch sind. Rechnet man endlich noch hinzu, dass sehr viele, selbst kleinere Werke auseinander gerissen, und die einzelnen Bruchstücke derselben unter verschiedenen Nummern als besondere Werke aufgeführt waren, so kann man sich vorstellen, dass die Anfertigung eines zuverlässigen Kataloges mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden war. Herr Weber hat sich durch die zahlreichen Irrthümer seines Vorgängers nicht verführen lassen, sondern jede Handschrift selbstständig geprüft, zusammengestellt was sich von Bruchstücken zu einem Ganzen vereinigen liess, und überhaupt die schwierige Aufgabe, welche ihm durch den vorgeschriebenen Plan des ganzen Werkes gestellt war, in ausgezeichneter Weise gelöst. Ausserdem aber hat er von der, den einzelnen Bearbeitern gestatteten Freiheit, in ihren Mittheilungen nach eigenem Ermessen über jene Forderungen hinauszugehen, einen ausgedehnten Gebrauch gemacht, was gerade bei der Sanskrit-Litteratur, für welche noch so wenige Hülfsmittel vorhanden sind, besonders dankbar anzuerkennen ist. Die Mittheilungen aus den Handschriften sind nicht bloss geeignet, dem Benutzer die Orientirung in denselben zu erleichtern, sondern regen auch eine Menge von litterargeschichtlichen Fragen an, und werden auch dadurch nicht wenig zur Förderung der Sanskrit-Studien beitragen.

Deutschland hat nicht lange warten lassen auf die Erfüllung seiner Pflicht, die erste grössere Sammlung von Sanskrit-Handschriften, welche in seinen Besitz gekommen, allgemein zugänglich zu machen. Herr *W.* spricht den Wunsch aus, dass England und Frankreich diesem Beispiele bald folgen möchten. Die Bodleyan Library ist schon im Begriff, diesen Wunsch zu erfüllen, und hoffentlich wird auch die Bibliothek des East India House, welche wohl

Digitized by Google

längst hätte mit gutem Beispiele vorangehen sollen, nun wenigstens allmälig nachfolgen. In Bezug auf den Werth der Berliner Handschriftensammlung stimmen wir gerne ein in die Schlussworte von Hrn. Weber's Vorrede: „Wenn es dereinst auf dem bisher so nachtumhüllten Gebiete der Indischen Litteraturgeschichte tagen sollte — die Morgenröthe aber bricht schon heran — so ist es *Friedrich Wilhelm IV*, durch den dies hauptsächlich möglich geworden, und dem die Wissenschaft dafür ihren unvergänglichen Dank zu zollen hat." A. Stenzler.

Kshitiçavançâvalicaritam. A Chronicle of the family of Râja Krishnachandra of Navadvipa, Bengal. Edited and translated by W. Pertsch. Berlin (F. Dümmler) 1852. 8. (XIX SS. Vorr. 59 SS. Text, 76 SS. Uebers. Anmerk. u. Indices.)

Râjâ Krishṇacandra, welcher, 1708 geboren, 1728 seinem Vater Raghurâma auf dem Throne von Navadvîpa (Nuddea, nördlich von Calcutta) folgte, und um das Jahr 1780 starb, hat als erleuchteter und hochherziger Beschützer brahmanischer Bildung einen ruhmvollen Namen bei der brahmanischen Bevölkerung Bengalens hinterlassen. Eine ausführliche Beschreibung seines Lebens, in bengalischer Sprache abgefasst von Râjîva Locana, wurde 1811 in London gedruckt. Das vorliegende Werk, in Sanskritsprache,* erzählt die Geschichte seiner Vorfahren, vom eilften Jahrhundert bis zu seiner Thronbesteigung. Die Herausgabe des Werkes ist veranlasst durch Herrn Dr. *Weber*, welcher unter den *Chambers*'schen Handschriften zwei Exemplare desselben fand, und Hrn. *Pertsch*, seinen Zuhörer, zur Bearbeitung des Werkes aufforderte. Herr *Pertsch* hat diese Aufgabe mit grossem Fleisse gelöst, und eine Sicherheit der Sprachkenntniss bewiesen, welche zu den erfreulichsten Hoffnungen für die Förderung der Sanskrit-Studien berechtigt.

Der ungenannte Verfasser erzählt zuerst, wie Bhaṭṭa, Sohn des Kshitîça, Königs von Kânyakubja, im Çaka-Jahre 999 (n. C. G. 1077) nach Bengalen kam, und dort in einem, vom Könige Âdisûra gekauften Landstriche ein Reich gründete. Von seinen Nachfolgern bis etwa gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts wird, ausser der Dauer ihrer Regierung, wenig erwähnt. Für die Geschichte der späteren Herrscher von Navadvîpa bis auf Krishṇacandra standen dem Verfasser reichere Quellen zu Gebote, und seine interessanten Mittheilungen aus denselben tragen durchaus das Gepräge der Wahrheit. Seine lebendigen Schilderungen sind nicht bloss von Interesse für die Geschichte des kleinen Fürstenthums Navadvîpa, sondern gewähren ein anschauliches Bild von dem Verhältnisse der Indischen Râja's zu den Muhammedanischen Herrschern von Delhi überhaupt. Was die Zuverlässigkeit des Werkes betrifft, so hat der Herr Herausgeber in der Vorrede aufmerksam gemacht auf einige chronologische Widersprüche, welche sich in demselben finden. Die Erwähnung Mahmud's von Ghazna als Zeitgenossen des Viçvanâtha, welcher gegen das Ende des 14. Jahrhunderts den Thron bestieg, mag auf einer Verwechselung beruhen. Ferner führt die Summe der

Regierungsjahre aller Herrscher von Bhaṭṭa bis auf Raghurâma, den Vorgänger von Krishṇacandra, auf das Jahr 1685 (n. C. G. 1763), während doch am Ende des Werkes angegeben wird, dass Krishṇacandra 1650 (1728) den Thron bestieg. Wo der Irrthum steckt, wird sich nur durch Benutzung anderer Quellen für die neuere Geschichte Indiens ausmitteln lassen. Ein Theil des Ueberschusses an Jahren mag darin seinen Grund haben, dass der Verfasser bei der Angabe der Dauer der Regierungen nur die Zahl der Jahre nennt, und dabei vielleicht jedem der sieben und zwanzig Râja's das letzte Jahr seiner Regierung voll anrechnete.

Der Stil des Werkes ist im Ganzen klar und einfach, und nur selten verfällt der Verfasser in den Fehler, lange Composita zu bilden, welche ein augenblickliches Verständniss erschweren. Der Herr Herausgeber hat in der Vorrede auf einige eigenthümliche Ausdrucksweisen aufmerksam gemacht, und mehrere geradezu fehlerhafte Sätze hervorgehoben, welche zu beweisen scheinen, dass der Verfasser das Werk nach seiner Beendigung nicht einer sorgfältigen Durchsicht unterworfen hat. Herr Pertsch hat zur Uebersetzung und Erklärung des Werkes sehr zweckmässig die Englische Sprache gewählt, um es sogleich den Engländern in Europa und Indien zugänglich zu machen. Seine Uebersetzung liest sich angenehm, und ist nur eben so frei, dass überall ein gründliches Verständniss des Originals durchschimmert. Auf die Uebersetzung folgen Anmerkungen, Wort- und Sacherklärungen enthaltend. Die in der dritten Anmerkung ausgesprochenen Zweifel über die Auffassung der Worte dushpratigraha . . . grâmâh (p. 4. l. 15) sind vielleicht folgendermassen zu lösen. Auf das Anerbieten des Âdisûra, dem Bhaṭṭa einige Dörfer zu schenken, antwortet dieser: „Ich kann die Dörfer nicht annehmen, da in ihnen Kühe, Gold, Sesam, Eisen und andere Gegenstände befindlich sind, deren Annahme bedenklich ist.“ Offenbar liegt es grammatisch näher, das Adjectivum dushpratigraha auf die Substantive go-hiraṇya u. s. w., mit welchen es componirt ist, zu beziehen, als auf grâmâḥ. Das Indische Gesetz verbietet einem Brâhmaṇa, der nicht gründlich die Vedas kennt, kostbare Gegenstände als Geschenk anzunehmen. Als solche Gegenstände bezeichnet das Gesetzbuch des Manu (4, 188) gerade auch Gold, Kühe und Sesam, und droht (4, 189—191) dem Brâhmaṇa, welcher, ohne fest in der Busse und in der Vedakenntniss zu sein, dergleichen Geschenke annimmt, mit gefährlichen Folgen. Hieraus ist es wohl zu erklären, wie Bhaṭṭa die Annahme des Anerbietens bedenklich finden konnte, und seine Weigerung erscheint als ein Ausdruck der Bescheidenheit.

Auf die Anmerkungen folgt ein sehr sorgfältiges Verzeichniss der verschiedenen Lesarten der beiden benutzten Handschriften, und darauf zwei Indices der Personen- und geographischen Namen. Unter den Personennamen findet sich Vaḍasâheba, ein Ausdruck, der auch in der bengalischen Biographie Krishṇacandra's vorkommt. Herr *Pertsch* vermuthet, dass dadurch ein Mr. *Ward* oder an letzterem Orte *Warren Hastings* bezeichnet werde. Beides scheint mir unmöglich. Die Bengalen sprechen das Sanskrit *va* bekanntlich *ba*, und schreiben, um den Englischen Laut *wa* auszudrücken, gewöhnlich (allerdings nicht immer, da die Bengalische Orthographie noch sehr schwankend ist) entweder *oa* oder *oya*. So findet man z. B. umêdoyâr

geschrieben, für das Persische Wort umêdwâr, hoffnungsvoll. Der Ausdruck Vaḍasâheba, oder in Bengalischer Aussprache Barasâheb bezeichnet wohl nur den Englischen Gouverneur, da das Bengalische Wort bara chief, supreme bedeutet. Die Stelle Kshit. 50, 9. heisst also wohl: „Râmakrishṇa stand in Freundschaft mit dem Obersten der südlichen Mlechas (der Engländer) in Calcutta, welcher mit dem Ausdruck barasâheb (oberster Herr) bezeichnet wird“.

Was den geographischen Index betrifft, so ist zu bedauern, dass Hrn. *Pertsch* nicht mehr Hülfsmittel zur Bestimmung der Lage der einzelnen Oerter zu Gebote standen, weil dadurch das Verständniss des Werkes gewonnen haben würde. Die Berücksichtigung der Bengalischen Aussprache würde ihn wohl auf die Vermuthung gebracht haben, dass der Name Vâgoyâna den Ort Bogwan bezeichne, welcher auf den von ihm benutzten Karten nördlich von Krishnanagara liegt, so wie Vîrakâṭi als Birkooti im N. O. von Murshidabad erscheint. Zu einer sicheren Bestimmung aller geographischen Angaben in dem Werke würden aber wahrscheinlich sämmtliche bis jetzt vorhandene Hülfsmittel nicht ausgereicht haben.

Herr *Pertsch* richtet, wie ich höre, seine Thätigkeit jetzt auf das Gebiet der Veda-Litteratur, und wir dürfen seiner nächsten Arbeit mit guten Erwartungen entgegen sehen. Durch das vorliegende Werk hat er eine Quelle eröffnet, welche kein Geschichtschreiber Indiens unberücksichtigt lassen darf. A. Stenzler.

Yâska's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas. Herausgegeben und erläutert von R. Roth. Göttingen, Dieterich. 1848—1852. LXXII. 228. 230 SS. 8.

Der Beginn dieser Ausgabe ist bereits in einem früheren Band III, 376 angezeigt worden: der Druck derselben erlitt viele Unterbrechungen, die der Verfasser nicht zu beseitigen vermochte, daher erst im August 1852 der Schluss erschien. — Es ist eine ganz vortreffliche Arbeit, die uns hier vorliegt. Das Werk des Yâska, bedeutend sowohl für die Erklärung des Textes der Ṛik-Saṃhitâ als für die Geschichte der Entwicklung des grammatischen Studiums bei den Indern, war in vielen Fällen denen, die es bisher nur handschriftlich kannten, höchst unverständlich und dunkel: an der Hand des kundigen Führers aber, der uns hier leitet, verschwindet die Schwierigkeit, und wenn wir ihm auch nicht überall in seiner Auffassung beistimmen können, sondern hie und da eine abweichende Erklärung vorzuziehen haben, so ist dies doch im grossen Ganzen von wenig Belang. Auch die Erklärungen, welche zu den von Yâska citirten Ṛic gegeben werden, sind in der Regel gewiss die richtigen, obwohl gerade hier, insbesondere bei der Deutung der Mythen, die individuelle Auffassung oft verschiedene Wege gehen wird: im Allgemeinen sind übrigens diese Erklärungen leider ziemlich karg, und wäre ihnen oft etwas mehr Ausführlichkeit zu wünschen gewesen: auch das Glossar würden wir lieber nicht blos auf die im Nirukta und dem Nighaṇṭu erwähnten Wörter beschränkt, sondern auf den ganzen auch den in den Noten er-

wähnten reichen Wortschatz ausgedehnt gesehen haben. Schade ist es, dass die viertheilige Citirung des Ṛik (maṇḍala, anuvâka, sûkta, ṛic) gewählt worden ist, nicht die dreitheilige (maṇḍala, sûkta, ṛic), durch welche letztere das Aufsuchen der betreffenden Stellen sehr vereinfacht worden wäre.

A. W.

Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae auctore R. P. A. Dozy. Vol. I et II. Lugd. Batavorum, 1851. XXXVI u. 364 u. 321 SS. 8.

Ueber der Vollendung des Katalogs der morgenländischen Handschriften der berühmten Leydener Bibliothek hatte seit mehr als einem Jahrhundert ein Unstern gewaltet, der endlich untergegangen ist. Die Fachgenossen kennen die wiederholt gemachten Versuche, den grossen Stoff zu bewältigen, deren letzter, von *Hamaker*, zwar grossartig genug angelegt war, um an sich ein bleibendes Monument für den Ruhm seines Namens zu sein, aber zu gross, als dass die Kraft eines ausgereicht hätte, das Werk in dem hier vorgezeichneten Massstabe zu vollenden. Zu der weiteren Bearbeitung des von *Hamaker* hinterlassenen Torso entschloss sich *Weijers*, den ein zu früher Tod einer glänzenden Laufbahn entriss, noch ehe er das Werk vollendet hatte, und so kam dieses in Hrn. *Dozy's* Hände, dessen unermüdlichem Fleiss und umsichtiger Gelehrsamkeit es vorbehalten war, das Werk seiner berühmten Vorgänger um einen grossen Schritt der Vollendung näher zu bringen. Hr. *Dozy* giebt in der Vorrede des 1. Bandes eine kurze Geschichte der hier beschriebenen Sammlung, welche vorzüglich durch die Vereinigung der Einzelsammlungen von *Golius*, *Scaliger* und *Warner* entstanden ist, aus denen allzu grosser Patriotismus glücklicher Weise nur wenige Handschriften über den Canal entführt hat. Die Zahl der morgenländischen Manuscripte beläuft mit Ausschluss der hebräischen sich gegenwärtig auf 1634, von denen hier nahe an zwei Drittheil durch Angabe des Titels und Inhaltes, so weit sich letzterer in wenigen Worten wiedergeben lässt, näher beschrieben werden. Jedoch hat sich Hr. *D.* nicht bei allen auf dieses summarische Verfahren beschränkt, sondern auch vielfach reiche Auszüge aus den wichtigeren und bekannteren Werken gegeben und dazu noch eine genaue Angabe der Bibliotheken gefügt, in denen sich die Werke noch handschriftlich befinden.

Die 905 hier beschriebenen, meist arabischen, persischen und türkischen Handschriften sind ihrem Inhalte nach zusammengestellt und unter 11 Rubriken geordnet, deren Angabe die Uebersicht über den Inhalt des Catalogs erleichtern wird. No. 1—37 sind Handschriften „*encyclopädischen* und *bibliographischen*, No. 38—107 *grammatischen*, No. 108—215 *lexikalischen* Inhaltes, No. 216—257 behandeln *Metrik* und *Rhetorik*. No. 258—333 enthalten *Briefe* (hierunter auch japanische und chinesische), No. 334—361 „*Gnomen* und *Sprüchwörter*“ und No. 361—507 „*Schönwissenschaftliches*“ (litterae humaniores). Der zweite Theil beschreibt die Handschriften „*poetischen* (No. 508—720)“, „*kosmographischen* (No. 721—745)“ und „*historischen* (No. 746—905)“ Inhaltes, unter welchen letzteren sich ohne Zweifel die grössten und werthvollsten Schätze der Bibliothek befinden. Leider wird

Hr. *Dozy* durch andere Arbeiten der von ihm so glücklich weitergeführten Arbeit entzogen, deren Vollendung Hr. *Kuenen* übernommen hat. L. Krehl.

Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur. Von Adolph Jellinek. Leipzig, A. M. Colditz, 1853. 17 SS. Abhandlung, 32 SS. hebräischer Anhang unter dem (Rück-) Titel: השאלה הששית והשביעית מספר הנפש לחכם טומאס די אקינו. Die VI. und VII. Frage aus den „Quaestiones disputatae de Anima" von Thomas von Aquino. Nach der hebräischen Uebersetzung des ʿAli ben Josef Xabillo. 8. (10 *ngr.*)

Der vielbelesene Vf. macht hier interessante Mittheilungen über das Ansehen, zu welchem Thomas von Aquino (und — wiewohl in geringerem Grade — sein Lehrer Albertus Magnus) auch unter den Juden gelangte. Hatte schon *Zunz*, wie Hr. *Jellinek* bemerkt, hebräische Uebersetzungen von mehreren Abhandlungen beider Scholastiker durch *Jehuda ben Mose Romano* (blühte um 1328) und Benutzung von Schriften beider durch *Messer David* (um 1470) nachgewiesen, so zeigt unser Vf., dass *Is. Abarbanel* eine (verlorene) Uebersetzung von des Thomas Schrift de spiritualibus creaturis gemacht und den Tractat desselben de creatione theilweise bekämpft hat, dass *ʿAli ben Josef Xabillo* (spr. Chabiljo) in Spanien (bl. in der 2. Hälfte des 15. Jahrh.) eigens das Lateinische erlernte, um einzelne Werke des berühmten Dominicaners übertragen zu können, wie er selbst in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Quaestiones disputatae de anima (Hamburger Stadtbibl. cod. 266) erwähnt; dass auf derselben Bibliothek hebr. Versionen von Thomas' Abhandlungen de animae facultatibus, de generatione et corruptione, und de universalibus, wahrscheinlich gleichfalls von Xabillo, sich befinden, ja dass R. *Baruch Ibn Baruch* im 16. Jahrh. in seinem Commentar zu Koheleth die Quaestt. disp. de anima nach Xabillo's Uebersetzung benutzt habe, um die zwei Personen, die er in diesem biblischen Buche als disputirend voraussetzt, d. h. den Skeptiker Koheleth und den gläubigen Ben David, mit Einwürfen und Antworten auszurüsten; von des Albertus summa philosophiae naturalis ist eine hebr. Uebersetzung durch einen gewissen *Abraham* im Besitz der Hamburger Stadtbibliothek, und auf seine Schrift de gemmis hat *Abr. Portaleone* Rücksicht genommen. Die Erscheinung nun, dass Werke eines Mannes, welcher dem die Juden verfolgenden Dominicanerorden angehörte, und der in mehreren Schriften (summa catholicae veritatis; de regimine Judaeorum) selbst als Gegner der Juden aufgetreten ist, in der jüdischen Literatur eine solche Rolle spielen, erklärt der Vf. mit Recht aus jener litterarischen Freisinnigkeit der Juden, die, was ihr wissenschaftlich brauchbar erscheint, von Freund und Feind aufnimmt, wozu noch der für die Geistesrichtung derselben so ansprechende Charakter der Scholastik, und, was insbesondere Thomas und Albertus betrifft, wohl noch der Umstand kam, dass beide den Ibn-Ǵebirol (von ihnen Avicebron genannt) benutzt haben: wie denn überhaupt nach mehreren vom Vf. noch aufgeführten Anzeichen der geistige Verkehr zwischen Christen und Juden im Mittelalter grösser, als bisher bekannt war, gewesen sein muss. Der Abdruck von C. 6. 7. der Quaestt. de anima nach Xabillo's Uebersetzung aus dem erwähnten Hamburger Codex ist eine dankenswerthe Zugabe. Anger.

Digitized by Google

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

365. Hr. Russell Martineau, B. A. Lond., Lehrer in Liverpool.
366. „ W. D. Whitney aus Northhampton (Massachusetts, U. St.)
367. „ Hermann Alfred von Gutschmid, Privatgelehrter in Dresden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentliche Mitglied, Hrn. Domcapitular Prof. Dr. J. M. A. Scholz zu Bonn, gest. d. 20. Oct. 1852.

Ausgetreten sind die Herren Kiepert, Palmer u. Weigle.

Die 200 Rthlr. Unterstützung der Kgl. Preuss. Regierung für das J. 1853 sind auf hohes Rescript vom 29. Januar gezahlt worden.

Von dem Kais. Französischen Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten hat die Gesellschaft das auf Befehl des Kriegsministeriums von Hrn. Baron de Slane herausgegebene Werk: Histoire des Berbères par *Ibn-Khaldoun*. Texte arabe. T. I. II, sowie von der Regierung der nordwestl. Provinzen der Präsidentschaft Bengalen eine Anzahl statist. Werke (s. S. 283) zum Geschenk erhalten.

Veränderungen des Wohnorts, Beförderungen u. s. w.:

Hr. Prokesch von Osten (Ehrenmitglied): jetzt k. k. österreich. Bundespräsidialgesandter in Frankfurt a. M.

„ C. W. Isenberg (corresp. Mitglied): d. Z. in Düsseldorf.

„ Bodenstedt: jetzt in Cassel.

„ Brugsch und Hr. Tischendorf: d. Z. auf einer Reise in Aegypten.

„ Dillmann: jetzt ausserordentlicher Professor der Theologie an der Universität in Tübingen.

„ Jülg: jetzt ordentl. Professor der klassischen Philologie und Litteratur, und Director des philol. Seminars an d. Univ. Krakau.

„ Jos. Müller: jetzt supplirender Professor der deutschen u. griech. Litteratur am Gymnasium Porta nuova in Mailand.

„ Poper: Prediger der jüdischen Gemeinde zu Strassburg (Preussen).

„ von Schack: hat den Staatsdienst verlassen und wohnt jetzt auf seinem Stammgute Brüsewitz bei Schwerin.

„ Schiefner: jetzt Adjunct bei der Kais. Russ. Akademie der Wissenschaften und Conservator an der Bibliothek der Akad.

„ Wolterstorff: jetzt Gymnasiallehrer in Halberstadt.

Antrag auf Aenderung von §. 5 der Statuten für die nächste Generalversammlung der D. M. G.

Auf der Generalversammlung zu Altenburg wird der Unterzeichnete beantragen, dass §. 5 der Statuten anstatt der in der Göttinger G. V. angenommenen Abänderung (3. u. 4. Sitzung, s. oben S. 130 u. 132) die Fassung erhalte:

„Beschlüsse, welche statutarische Bestimmungen ändern, können nur in regelmässig zusammenberufener allgemeiner Versammlung gefasst werden, nachdem die Veränderung in der vorhergehenden regelmässigen allgem. Versammlung beantragt war oder der Antrag auf Aenderung spätestens gleichzeitig mit Versendung der Einladung zu der nächsten Generalversammlung bekannt gemacht ist.“

Leipzig, März 1853. Dr. Anger.

Preisaufgaben.

I. Arabisches Wörterbuch.

Die französische Regierung hat durch Ordonnanz vom 29. November 1852 einen Preis für das beste arabisch-französisch und französisch-arabische Wörterbuch ausgesetzt, um den sich Jeder, Franzose oder Ausländer, bemühen kann. Die Worte der Bekanntmachung lauten folgendermassen:

Deux prix de 5000 fr. chacun sont institués en faveur de l'auteur ou des auteurs des deux meilleurs dictionnaires français-arabe et arabe-français rédigés au point de vue de l'idiome algérien.

Ces prix seront décernés sur le rapport d'une commission spéciale composée des interprètes principaux de l'armée d'Afrique et des professeurs d'arabe aux chaires publiques.

Ne pourront faire partie de la commission les interprètes ou professeurs qui se porteraient candidats pour obtenir l'un des prix.

En aucun cas, la commission ne pourra se composer de moins de cinq membres.

Si, par une circonstance quelconque et notamment par suite de l'élimination prononcée par le paragraphe 2 du présent article, ce nombre n'était pas atteint, le ministre se réserve la faculté de compléter la commission par tels membres qu'il jugera convenables.

Le vote de la commission aura lieu au scrutin secret. En aucun cas, les prix ne pourront être partagés.

Un délai de deux années, à partir du 1er janvier 1853, est accordé aux concurrents pour terminer leur travail, qui devra être, en conséquence, remis au gouverneur général de l'Algérie au plus tard le 31 décember 1854.

La somme accordée comme prix sera ordonnancée au profit des ayant-droit immédiatement après remise au département de la guerre de cinquante exemplaires de chacun de leurs dictionnaires.

M. le ministre de l'instruction publique a bien voulu promettre, en outre, de prendre à ces dictionnaires une souscription, au moment de leur publication.

Die Arbeiten sind an das Kriegsministerium oder an das Ministerium des öffentlichen Unterrichts einzusenden.

II. Indische Philosophie.

Die Lösung der folgenden Preisaufgabe eignet sich ganz besonders für deutsche Gelehrte, da es sich darum handelt die pantheistischen Grundsätze der indischen Philosophie mit philosophischen Gründen zu widerlegen. Kürze und Anschaulichkeit scheinen Haupterfordernisse der Bearbeitung zu sein. Wir theilen das Ausschreiben in seiner ganzen Ausführlichkeit mit.

To all who may be disposed to compete for a Prize of Three Hundred Pounds sterling to be awarded to the Composer of the best English Essay on the Hindu System of Philosophy to be deposited as hereinafter appointed, before the 31st day of December, One thousand Eight hundred and fifty-four.

Digitized by Google

Whereas a Member of the Civil Service of the Honorable East India Company, on the Bengal Establishment, has placed in the banking house of Messrs. Hoare, in Fleet Street, London, in the names of The Most Reverend John Bird, Lord Archbishop of Canterbury, The Right Reverend Charles James, Lord Bishop of London, and the Right Reverend Samuel, Lord Bishop of Oxford, as his Trustees, the sum of Three Hundred Pounds Sterling, to the intent that the said sum may be paid by them, as a prize, to the Composer, in the English language, of the best Essay on the subject specified in the accompanying „Proposal of a Prize of L. 300, for the best Essay in refutation of the errors of Hindu Philosophy, according to the Vedanta, Nyaya, and Sankhya Systems," to be written and composed in strict conformity with the rules and declarations contained in such proposal.

Now the said Trustees *hereby give notice* that they have, at the request of the donor, nominated and appointed the Reverend William Hodge Mill, D. D., Regius Professor of Hebrew, in the University of Cambridge; the Reverend William Whewell, D. D., Master of Trinity College, in the same university, and Horace Hayman Wilson, Esq., Boden Professor of Sanskrit, in the University of Oxford, of examine such essays as may be sent in by Candidates for the said prize, and to adjudge and determine to which of such Candidates the said prize ought to be given. And the said Trustees do hereby require that every Candidate for the said prize, shall on or before the thirty first day of December, one thousand, eight hundred, and fifty-four, deposit, or cause to be deposited, his essay in an envelope at the office of the Incorporated Society for the propagation of the Gospel in Foreign Parts, No. 79, Pall Mall, London, and to write on the envelope containing the same, the following address: —

„Essay on the Hindu systems of Philosophy."
To the Examiners
(To the care of the Secretary of the Society for the Propagation of the Gospel.)
79, Pall Mall, London.

And the Trustees further require that each Essay be accompanied by a sealed Letter containing the name and address of the Composer thereof, having a motto or sentence written on the outside of the said Letter, and the same motto or sentence at the head of the Essay, to the intent that, so soon as the said Examiners, or such other persons as the Trustees may hereafter nominate to be Examiners shall have decided on the best Essay, they may open the sealed Letter, and declare the name of the successful Candidate.

Dated this twenty-ninth day of December, in the year of our Lord One thousand eight hundred and fifty-two.

Signed: J. B. Cantuar,
„ C. J. London,
„ S. Oxon.

Proposal of a Prize of L. 300, for the best Essay in Refutation of the Errors of Hindu Philosophy according to the Vedanta, Nyaya and Sankhya Systems.

I beg to offer a Price of L. 300 as under, for the best Statement and

Refutation, in English, of the Fundamental Errors (opposed to Christian Theism) of the Vedanta, Nyaya and Sankhya Philosophies [1]), as set forth in the standard native authorities, in the Sanskrit language, treating of those systems; together with a demonstration (supported by such arguments, and conveyed in such a form and manner as may be most likely to prove convincing to learned Hindus imbued with those errors), of the following fundamental of Christian Theism, viz.: —

First. — Of the real, and not merely apparent or illusory, distinctness of God from all other spirits, and from matter: and of the creation (in the proper sense) of all other spirits, and of matter, by God, in opposition to the Vedanta.

Second. — Of the non-eternity of separate souls, and their creation by God, in opposition to the Nyaya and Sankhya.

Third. — Of the creation of matter, in opposition to the tenet of its eternity in the shape of atoms, (as maintained in the Nyaya and Vaiseshika Schools,) or in the shape of Prakriti, (as maintained by the Sankhya.)

Fourth. — Of the moral character and moral government of God; and of the reality and perpetuity of the difference between moral good and evil; with reference to such dogmas of the above Systems as are opposed to those doctrines.

The refutation of the above mentioned Hindu errors should (at it seems to the proposer) proceed upon a double basis, viz.: — *First,* the disproof of the grounds on which the native authors claim divine authority for the founders of the several philosophical schools; and for the Vedas, in so far as those schools profess to be founded thereon. *Secondly*, a demonstration of the contrariety of those doctrines to reason, or to the best conclusions to which reason leads.

With the view of occasioning the least offence to the native reader on the threshhold of the controversy, it might perhaps be best that the branch of the argument subversive of the divine authority of the Indian sages, and of the Vedas, should be preceded by the other branch, in which the errors forming the subject of refutation are shown to be in themselves destitute of any grounds of reason. But no restriction is meant to be placed on the essayist's discretion in arranging his topics.

The erroneous systems in question embody the best solutions which Hindu philosophers have been able to frame of the Mysteries of human existence. When, therefore, these theories are controverted, the difficulties which they were considered to neutralize, will again occur to the Hindu's mind, as demanding solution. *e. g.* Their theory of the eternity of souls, and of the present state being one of retribution for good or bad deeds done in former stages of existence, obviates, in their idea, the charge of partiality to which they conceive the Supreme Being would, on the other hypothesis, be obnoxious, on account of the unequal distribution of his gifts in the present life. Hence the objections (founded on the above or other difficulties) which

1) See Mr. H. T. Colebrooke's Miscellaneous Essays (published by Messrs. W. H. Allen and Co., Leadenhall Street, London, 1837), Vol. I., pp. 227—377.

Hindu writers or reasoners raise to the non-eternity and creation of souls, and other doctrines of Christian Theism must be encountered as they arise.

With the view of doing the fullest justice of the subject, and ensuring most effectually the end proposed, viz., the conviction of the acute adherents of the errors in question, (whose belief is founded on the *reasonings* as well as the *authority* of their own writers,) the Essay must bear constant reference to the specific grounds on which the native authors base their doctrines, and to the arguments and illustrations by which they defend them. All important statements should be supported by references to the native authors.

As native authors make use of frequent illustrations, either to set their tenets in a clear light, or to defend them, it might be useful that the same practice, in so far as it answers the former purpose, should be employed by their opponents, to illustrate their own views.

The treatise should be so constructed as to show the English reader, in detail, what those grounds, arguments and illustrations are, by which the Indian authors support their systems. This might be done by putting these arguments, and so forth, into the mouth of one speaker, who should state them fully, while his opponent would refute them; or any other preferable course might be adopted, at the option of the Essayist.

With a view to the practical utility of the Treatise, as a manual for Christian disputants, unable to consult the original authorities, it is further necessary that the original Sanskrit terms representing the principal ideas on which the controversy turns, should be given in the Roman character, in the text, or in foot notes.

In spirit, the Treatise should be most kind and conciliatory, recognising cheerfully every merit and every true principle which may be justly ascribed to the native authors, and encountering their errors with the utmost gentleness which may be compatible with a clear indication of their pernicious tendency.

The Treatise should be simple in style, and lucid in the manner of treating the argument, adapted as far as may be, to the Hindu habits of thinking, and instead of presupposing in the Indian reader any amount of knowledge (extraneous to his own systems), of which he may be reasonably presumed to be ignorant, it should communicate to him, as occasion arises, any preliminary information which he may need.

The Treatise should be of such length as to admit of the full treatment of essential topics without running into tediousness. Any speculations considered by the writer as interesting, or important, to the European reader, but not bearing on the proposer's primary object, — the conviction of learned Hindus, might be thrown into an Appendix.

I have limited the subject as above defined, (without prescribing that it should be pursued by the Essayist into a demonstration of the truth of Christianity), because the points which have been indicated above, form the peculiar difficulties of the Hindu controversy; and are the points with which those Missionaries who may be distinguished by no remarkable metaphysical acumen, and devoid of any accurate acquaintance with the Indian philosophies, (though they may know the main features of that which is popularly current),

Digitized by Google

are least capable of dealing successfully. When such difficulties have been cleared away, the remainder of the argument, comprising the positive proofs of our holy religion, and the answers to objections which are not peculiar to Indian thinkers, or connected with their distinctive tenets, does not call for the same acuteness, or depth of Indian learning on the part of the Christian advocate.

I am desirous that the competition should be general, and not limited to natives of Great Britain and Ireland.

I desire to leave it to the discretion of the Most Rev. and Right Rev. Prelates named in my letter, to fix such a period for receiving the Treatises of competitors, as, with reference to the difficulty of the subject, and the fact that persons resident in India may be expected to compete, may appear sufficient. Perhaps three years, from the date of the issue of the notice, might be fixed as the period within which the Essays must be delivered to any person who may be appointed to receive them.

The successful Candidate will be required to print 300 copies of his Essay in a neat though unexpensive form, either in Britain or in India. The Proposer of the Prize is to have the option of reprinting the Essay subsequently, at his discretion, and of making use of it for translation into the Indian languages, in any way he may think fit. Beyond reserving to himself this discretion, however, the Proposer does not wish to interfere with the disposal of the copyright by the author.

Wir fügen noch hinzu, dass Sr. Excellenz, der Königl. Preuss. wirkliche Geheimerath *Bunsen* in London, 9. Carlton Place, dem wir diese Mittheilung verdanken, sich gegen uns bereit erklärt hat, die Arbeiten Deutscher Gelehrten, welche die obengestellte Aufgabe zu lösen unternehmen, an die betreffende Adresse gelangen zu lassen, wenn sie ihm durch Buchhändlergelegenheit zugesendet werden.

Die Morgenländische Gesellschaft in Constantinopel.

Von Prof. Fleischer.

Der k. preussische Gesandtschafts-Attaché in Constantinopel, Herr *O. Blau* [1]), schrieb mir in seinem ersten Briefe von dorther unter d. 24. Dec. 1852: „Es ist hier eine Société orientale de Constantinople im Werden, nach dem Vorbilde der asiatischen Gesellschaft zu Paris und der D. M. G. Die vorberathenden Sitzungen zur Feststellung der Statuten dauern schon seit einigen Wochen und sollen noch vor Abschluss des Jahres zu Ende kommen. Das von Herrn Cayol angefangene Journal [2]) wird von der Gesellschaft fortgeführt werden.“ — Schon der nächste Brief des Herrn Consul Dr. *Mordtmann*, Constantinopel d. 20. Jan. 1853, brachte die Nachricht von der inzwischen

---

1) S. Ztschr. VII, S. 139, Z. 27 ff.

2) S. Ztschr. VI, S. 548 ff.

erfolgten Stiftung der neuen Gesellschaft: „Die Société orientale, von der Ihnen Herr Blau geschrieben haben wird, hat sich am 7. Jan. constituirt und zählt bis jetzt 23 Mitglieder (5 Deutsche, 7 Engländer, 4 Franzosen, 2 Griechen, 1 Dänen, 1 Schweizer, 1 Sardinier, 1 Armenier, 1 Amerikaner). Zum Präsidenten hat man mich gewählt; Herr Redhouse ist unser Secretär; Herr Blau arbeitet mit Herrn Cayol im Redactions-Comité. Die Sprache der Gesellschaft ist die französische, das einzig mögliche Bindemittel so verschiedener Nationalitäten." — Die wirkliche Eröffnung der Gesellschaftsarbeiten meldete ein zweiter Brief Herrn *Blau's* v. 12. Febr.: „Nach der Gründungssitzung war die gestrige Versammlung die erste, in welcher die Thätigkeit der Gesellschaft offen hervortrat, nachdem die Réunions schon allerhand Interessantes gebracht hatten, während die Conseil-Sitzungen noch mit der Fassung der Einzelbestimmungen und den Verwaltungsmassnahmen beschäftigt sind. Von etwa 40 Mitgliedern, die sich bereits in unsere Listen eingezeichnet haben, erschienen zur gestrigen Sitzung die meisten hier residirenden: 17 an der Zahl. Die Stimmung war in erfreulichster Weise belebt. Auf die Verlesung der Protokolle, die Vorlegung mehrerer Büchergeschenke und die Erledigung einiger Geschäftssachen folgten drei Vorträge von mir, Dr. Millingen und Herrn Redhouse. In der ausgesprochenen Absicht, die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf die Vorzeit Anatoliens hinzulenken, erging ich mich über einige Theile der Ethnographie des alten Kleinasiens, besonders über die Nationalität der Solymer und der, wie ich glaube, mit ihnen identischen Telmissier, denen ich einen semitischen Ursprung zuschreibe. Dr. Millingen legte schöne Thon-, Guttapercha- und Gyps-Abdrücke eines assyrischen Cylinders vor, in Beziehung worauf er, hauptsächlich vom archäologischen Standpunkte aus, über Wesen, Verbreitung und Zusammenhang des Bacchus- und Phallusdienstes in Vorderasien sprach. Herr Redhouse gab den ersten Theil einer Abhandlung über Umschreibung morgenländischer Namen und Wörter in europäische Buchstaben, in Hinblick auf die von dem Conseil ernstlich beabsichtigte Einführung eines einheitlichen Transscriptionssystems. — Die Tagesordnung war hiermit erschöpft; ich erhielt jedoch die Erlaubniss einen zweiten Vortrag anzuschliessen über einen mir erst kürzlich von Herrn Cayol zugestellten wohlerhaltenen Siegelstein, der mit wunderbar schönen phönikischen Schriftzügen und ägyptischen Emblemen eine köstliche Bereicherung unserer phönikischen Kunstdenkmäler bildet. Abdrücke davon für die D. M. G. werde ich mit der nächsten Sendung einschicken. Das erste Heft unserer Zeitschrift bringt die gestern von mir gelesene Erklärung dieses Steines, vielleicht zugleich mit der eines zweiten, angeblich ähnlichen, der mir versprochen worden ist."

So wäre denn europäischer Wissenschaftlichkeit an den Pforten Asiens eine neue Pflanz- und Zufluchtsstätte und den anderwärts bestehenden ähnlichen Gesellschaften eine Schwester und Gehülfin gewonnen, deren ganze Wichtigkeit zwar schon jetzt jedem Hellblickenden klar ist, wahrscheinlich aber erst in nicht allzu ferner Zukunft in volles Licht treten wird. Die Namen der Männer, welche ein günstiges Geschick zur Gründung und Leitung der Gesellschaft berufen hat, bürgen für kräftige und gewandte Benutzung aller Fälle und Verhältnisse, welche der wechselvolle Wellenschlag der Zeit an jenen Gestaden

herbeiführen mag. — In Folgendem geben wir einen Abdruck der uns mit Herrn Blau's letztem Briefe zugekommenen Gesellschaftsstatuten.

Statut organique
de la Société Orientale de Constantinople.

But de la Société.

1. La Société Orientale de Constantinople s'occupe de recueillir et de répandre des notions scientifiques relatives à tous les pays de l'Orient et surtout à l'Empire Ottoman. Elle embrasse dans ses recherches l'Histoire naturelle et physique, la Géographie ancienne et moderne, l'Histoire ancienne et moderne, les Langues, les Littératures, les Antiquités, les Sciences et les Arts des pays ci-dessus désignés.

2. La Société exclut toute polémique relative aux questions religieuses et politiques des temps actuels. Elle veille à ce que les mémoires qui lui sont présentés sur les objets qui forment son but, ne soient pas mêlés de discussions qui pourraient se rapporter à de pareilles questions [1]).

Formation de la Société.

3. La Société Orientale de Constantinople se compose de membres ordinaires, de membres honoraires et de membres correspondants, sans distinction de nationalité ni de religion.

4. Les membres ordinaires sont proposés au Conseil de la Société par deux autres membres ordinaires dans une des séances mensuelles de la Société. Ils sont admis sur l'avis du Conseil, qui en décide à la majorité et fait connaître sa décision dans la séance régulière qui suit.

5. Chaque membre ordinaire contribue aux frais de la Société par une cotisation annuelle de douze Colonnates ou Piastres fortes d'Espagne, payables par semestre et d'avance.

6. Les membres honoraires sont proposés dans les assemblées générales par un membre du Conseil; la proposition étant appuyée par un membre ne

---

1) Auch ohne ein ausdrückliches Gesetz dieser Art hat die D. M. G. ihren Sprechsaal bis vor Kurzem von jeder unfreundlichen Betonung confessioneller Verschiedenheiten rein gehalten. Erheben wir das, was bisher natürliche gute Sitte war, zum Grundsatz. Lassen wir uns nicht das schöne Vorrecht nehmen, wenigstens hier, in der offenen Loge weltbürgerlicher Wissenschaft, alle Spielarten religiöser Polemik — höchstens als Gegenstand leidenschaftloser geschichtlicher Betrachtung vor uns, in jeder andern Beziehung aber — hinter und unter uns zu haben. Als im J. 1844 „Deutsche Orientalisten" verschiedenen Bekenntnisses den Grundstein zur „Deutschen morgenländischen Gesellschaft" legten, da wurde, nicht ohne besondere Veranlassung, ausgesprochen und, wie es schien, von Allen anerkannt, der nächste Zweck und zugleich der grösste Segen solches Zusammentritts werde dann erreicht und gewonnen seyn, wenn die Herzen der Vereinigten „sich den geselligen Tugenden öffneten, welche allein auch die Verhältnisse der Gelehrtenwelt zu wahrhaft edeln und wohlthuenden machen"; noch höhere und allgemeinere Gesichtspunkte stellte in demselben Sinne ein Jahr später die Eröffnungsrede zur Stiftung unserer Gesellschaft auf (s. Jahresbericht der D. M. G. für 1845, S. 12 f.). Diese Forderungen sollten für Alle und für immer gelten, — daran zu erinnern, ist jetzt wieder an der Zeit.

Digitized by Google

faisant pas partie du Conseil, le membre honoraire est admis à la majorité des trois quarts des votants.

7. Les membres correspondants sont proposés par un membre ordinaire, qui informe la Société des titres et du mérite de la personne proposée. La proposition étant appuyée par un autre membre ordinaire, elle est mise aux voix dans le Conseil, qui décide à la majorité et fait connaître sa décision dans la plus prochaine séance.

8. Les membres honoraires et les membres correspondants ne sont pas tenus de payer la contribution annuelle.

9. On cesse d'être membre de la Société: 1) par un retard de plus d'un an dans la contribution, sauf motifs excusables, laissés à l'appréciation du Conseil; 2) par des actes déshonorants. Dans le cas où un membre quelconque ordinaire, honoraire ou correspondant est jugé, pour quelque cause que ce soit, indigne de rester dans la Société, cette question est d'abord débattue dans le Conseil sur la proposition secrète ou patente d'un membre quelconque, et dans le cas où le Conseil se décide pour l'expulsion, il la propose à la Société en Séance mensuelle, et un mois après la Société en décide à la majorité des trois quarts des votants au moins.

Administration de la Société.

10. Pour diriger ses travaux, la Société choisit, parmi les membres ordinaires, un Conseil composé de quinze personnes, savoir: un Président, deux Vice-présidents, un Secrétaire, un Secrétaire-adjoint, un Trésorier, un Bibliothécaire, deux Contrôleurs de la comptabilité, six membres Conseillers. — Chaque année ce Conseil se renouvelle par tiers selon l'ancienneté; les membres sortants peuvent être réélus.

11. Le Conseil de la Société se réunit en particulier au moins une fois par mois.

12. Le Président convoque les Séances ordinaires et extraordinaires, s'il y a lieu, et les Assemblées Générales. Il dirige les discussions, il maintient la discipline, il veille à l'exacte observation du Statut Organique, soit dans les Assemblées mensuelles et générales, soit dans les réunions particulières; à voix partagées, son vote décide. Dans les autres cas il doit s'abstenir de voter.

13. Toutes les fois que le Président se trouve en empêchement de fonctionner, il est remplacé par le premier Vice-président et à défaut par le second Vice-président, qui exerce alors les fonctions de Président avec les mêmes priviléges. Quand le Président fonctionne, les Vice-présidents donnent leur voix après celles des autres votants.

14. Le Secrétaire dresse les procès verbaux des Séances et en fait lecture. Il a la correspondance de la Société, il contresigne toutes les pièces qui émanent du Conseil de la Société.

15. Le Secrétaire-adjoint s'entend avec le Secrétaire pour la division des travaux. En cas d'absence ou d'empêchement du Secrétaire, il en remplit toutes les fonctions.

16. Le Trésorier reçoit les cotisations des membres, il fait les dépenses votées par le Conseil de la Société, il a la tenue des comptes, il

Digitized by Google

signe les reçus. Il ne fait aucun payement sans l'autorisation préalable du Président ou d'un Vice-président exprimée par leur contre-signature sur le compte, qu'il garde pour sa justification. Dans la réunion du Conseil qui précède l'Assemblée Générale de la Société, il présente le tableau des comptes avec toutes les pièces justificatives. Les deux Contrôleurs en font l'examen, et après avoir trouvé toutes les pièces en règle, il les contresignent. Ce compte général est présenté à l'Assemblée Générale et soumis à son approbation. Quand la majorité de l'Assemblée l'a approuvé, le Secrétaire donne au Trésorier la décharge par écrit.

17. Le Bibliothécaire a l'administration de la Bibliothèque, des Archives de la Société, des Médailles, des objets d'Art, d'Antiquité et d'Histoire naturelle; il les reçoit en dépôt dans une réunion du Conseil; il les enregistre; il a le soin de les maintenir en ordre et de les protéger contre des pertes; il en tient les catalogues.

18. Les Contrôleurs font chaque mois, selon le besoin, une vérification partielle des comptes du Trésorier. Vers la fin de l'année, avant l'Assemblée Générale, ils font un examen total des comptes et les contresignent conformément à l'article 16.

19. Toutes les fonctions sont exercées sans rémunération, excepté celles du Secrétaire-adjoint.

20. Lorsque le Conseil de la Société est privé momentanément par absence, maladie, ou toute autre cause d'un ou de plusieurs de ses fonctionnaires, il choisit des suppléants parmi les conseillers d'abord, et en cas de besoin, parmi les autres membres ordinaires. Si l'absence du fonctionnaire paraît devoir se prolonger ou devenir définitive, le conseil choisit un suppléant qui fonctionne jusqu'à la prochaine Assemblée Générale, à la décision de laquelle ce choix est alors soumis. Les fonctions du suppléant agréé ou choisi à nouveau ne durent que pendant le temps affecté à son prédécesseur.

Langue de la Société.

21. La Langue française est la langue de la Société. Toutefois la Société aidera de tous ses moyens, dans la rédaction de leurs communications, les membres qui n'auraient pas la pratique de cette langue.

Travaux de la Société.

22. La Société Orientale de Constantinople tient une séance régulière au moins une fois par mois: cette séance a lieu dans la première quinzaine. Des réunions littéraires peuvent en outre avoir lieu chaque semaine. Dans les séances régulières, on s'occupe 1) de la lecture du procès verbal de la séance précédente, 2) de la discussion des projets et propositions du Conseil et des membres, 3) de la lecture d'articles scientifiques, 4) de la présentation ou de l'offre d'ouvrages, d'objets d'art ou d'antiquité, etc.

23. Une Assemblée Générale a lieu au commencement de chaque année. Elle peut tenir lieu de la séance régulière du mois.

24. Dans l'Assemblée Générale, on présente 1) le rapport général sur l'état de la Société; 2) le rapport financier; 3) un rapport littéraire des travaux de la Société et un aperçu aussi étendu que possible des travaux

Digitized by Google

analogues faits en Turquie, en Europe, en Asie et ailleurs; 4) les propositions sur des questions d'un intérêt majeur réservées à la décision de la Société entière. 5) A la fin de la séance on procède au renouvellement du tiers du Conseil.

25. Si des circonstances graves paraissent devoir exiger une Assemblée Générale extraordinaire, la demande doit être formulée par écrit par le tiers des membres ordinaires de la Société.

26. La Société publie un Recueil de travaux scientifiques renfermant: des Articles et Mémoires présentés à la Société et agréés par le Conseil; les procès verbaux des séances régulières et extraordinaires; les divers rapports présentés à l'Assemblée Générale; le tableau des membres de la Société, avec l'indication de ceux qui composent le Conseil. Ce Recueil forme un volume in 8. par an et est publié par livraisons paraissant à des époques plus ou moins rapprochées. Il est distribué gratis à tous les membres.

27. La Société Orientale de Constantinople se met en rapport avec les Sociétés qui s'occupent de travaux semblables en Europe, en Asie et ailleurs; elle propose à ces Sociétés un échange de publications.

Disposition générale.

28. Les Articles premier, deuxième et vingt-huitième du présent Statut Organique sont déclarés fondamentaux et inaltérables; ils ne peuvent être changés ou modifiés sans amener la dissolution immédiate de la Société. Les autres Articles peuvent être changés ou modifiés de la manière suivante: La proposition en est faite par écrit au Conseil de la Société, au moins quatre mois avant l'Assemblée Générale; si elle est admise, notification en est faite dans la Séance régulière qui suit, la formule proposée est communiquée par circulaire à tous les membres ordinaires résidants et l'Assemblée Générale adopte à la majorité des trois quarts des membres présents. Ces changements et modifications d'Articles ne peuvent jamais être contraires à l'esprit des Articles déclarés fondamentaux et inaltérables.

Constantinople le 7 Janvier 1853.

Ont signé M. M.

Dr. A. D. Mordtmann.
R. Tecco.
J. W. Redhouse.
C. Schlottmann.
Dr. C. H. F. Peters.
O. Blau.
E. Sperling.
H. Cayol.
J. Patrocle.
T. F. Hughes.
Percy Smythe.
J. P. Brown.

Dr. Millingen.
J. Hissarian.
Dr. F. Stoll.
Colonel Williams.
Jean Aristarchi.
A. Churchill.
H. Churchill.
A. Duvivier.
Dr. P. Verrollot.
G. Fossati.
H. Glavany.

Subscriptions-Einladung.

Den Lesern unserer Zeitschrift ist der Scheich Nâṣîf al-Jâzigi zu Beirut durch sein kritisches Sendschreiben an de Sacy, seine Makamen und Anderes als Gelehrter und Schriftsteller rühmlichst bekannt. Dass er namentlich auch als Dichter Ausgezeichnetes leistet, wurde schon Bd. III, S. 480, berichtet, und Proben dieses Talentes lieferte die Bd. V, S. 98 ff. mitgetheilte Makame von ihm. Er hat nun seine arabischen Gedichte, bestehend in Kasiden, kleinern Versstücken und Chronostichen, zu einem Diwan zusammengestellt, und Herr Antonius al-Amjûnî, Bibliothekar der Gesellschaft der Wissenschaften zu Beirut, hat eine Auswahl des Besten daraus veranstaltet, die jetzt in der dortigen Missionspresse gedruckt wird. Eine arabische Ankündigung nebst Probe des mit den nöthigen Lesezeichen und Vocalen versehenen Druckes, dat. Beirut d. 25. Oct. 1852, lädt im Namen des Herausgebers zur Subscription auf diese dichterische Blumenlese ein. Sie soll noch im laufenden Monat erscheinen, etwa 120 SS. gr. 8. füllen und im Subscr.-Preise 10 Piaster = 20 Sgr. kosten. Der Ertrag ist zunächst zur Deckung der Herstellungskosten, nur ein etwaiger Ueberschuss für den Dichter bestimmt. So bietet sich hier eine Gelegenheit dar, dem Manne, der uns mit seltener Uneigennützigkeit schon mehrere Früchte seiner Mussestunden rein als Ehrengabe gespendet hat, unsere dankbare Anerkennung und zugleich dem geistigen Aufstreben unserer morgenländischen Fachgenossen im Allgemeinen unsere thätige Theilnahme zu beweisen. Zur Förderung des guten Werkes bin ich erbötig, auf die genannte Blumenlese Subscriptionen, — die ich mir *bis zum 1. Juli d. J.* in portofreien Briefen erbitte, — zu sammeln, und später den Subscribenten ihre Exemplare, gegen baare und portofrei eingeschickte Zahlung, auf dem von ihnen selbst bezeichneten Wege zu übersenden. Die jedenfalls nicht bedeutenden Nebenausgaben werde ich nach der Anzahl der bestellten Exx. gleichmässig auf die Subscribenten vertheilen und ihnen seiner Zeit beziehendlich Anzeige davon machen.

Leipzig, d. 7. März 1853.

Prof. Dr. Fleischer.

Berichtigungen.

S. 215. Z. 11. st. casualistische l. casuistische.
„ 218. Z. 35. st. Bruch und Verträge l. Bruch der Verträge.
„ 221. l. Z. d. Anm. st. يتّجروا l. يتجرّوا
„ 228. Z. 7. st. rue deu Sepucre l. rue dou Sepucre.

Verzeichniss der bis zum 5. März 1853 für die Bibliothek der D. M. Gesellschaft eingegangenen Schriften u. s. w.[1]).

I. Fortsetzungen.

Von der K. Russ. Akademie d. Wissensch. in St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de la classe des sciences hist.-philol. et polit. de l'Acad. de St. Pétersb. Tom. X. Nr. 5–21. 4.

Von der Royal Asiatic Society in London:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XIII. P. 2. Lond. 1852. 8.

Von der Redaction:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. VI. H. 4. Leipz. 1852. 8. Bd. VII. H. 1. 1853. 8.

Von der American Oriental Society:

4. Zu Nr. 203 (217). Journal of the Americ. Or. Soc. Third Volume. Numb. I. New York 1852. 8.

Vom Verfasser:

5. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von *Christ. Lassen*. Zweiter Bd. Mit 1 Karte. Bonn 1852. 8.

Von der Société impériale d'archéologie de St. Pétersbourg:

6. Zu Nr. 339. Mémoires de la société impériale d'archéologie de St. Pétersbourg. No. XV. 1851. No. XVI (Vol. VI. No. 1). Avec Pl. I–IX. XI–XV [in 4.] et XX [in 8.]. No. XVII (Vol. VI. No. 2). Avec Pl. X. St. Pétersb. 1852. 8.

Vom Missionar Isenberg:

7. Zu Nr. 554 u. 555. The Bombay Church Missionary Record
   for 1849 Vol. II. Bombay 1849. 8.
   for 1850 Vol. III. Bombay 1850. 8.
   for 1851 Vol. IV. Bombay 1851. 8.
8. Zu Nr. 557. Report of the Bombay Auxiliary Church Missionary Society for the year 1851. 8.

Von der Société orientale de France:

9. Zu Nr. 608. Revue de l'Orient cet. Rédacteur en chef *M. E. D'Eschavannes*. Dixième année Sept.—Déc. 1852. Onzième année Janv. Févr. 1853, sowie (nachgesendet) Mai 1851. 8.

Von der R. Geographical Society of London:

10. Zu Nr. 609. The Journal of the Royal Geographical Society of Lond. Vol. XXII. London 1852. 8.

Vom Verfasser:

11. Zu Nr. 635. Jesajanische Studien von Dr. *F. Schröring*. 2. Heft. Schulprogramm für 1852. Wismar. 4.

---

1) Da die Vorstands-Vota über den Antrag des Hrn. Blau (s. oben S. 130 f. 140) noch nicht vollständig eingegangen sind, so haben die Geschäftsführer beschlossen, die Fortsetzung der Accessionsverzeichnisse zur Bibliothek nicht weiter aufzuschieben, und zugleich im gegenwärtigen Jahrgang keine Aenderung in der Form derselben eintreten zu lassen. — Die geehrten Zusender, sofern sie Mitglieder d. D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Haarbrücker. Dr. Anger.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften:

12. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der K. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus d. Jahre 1851. Berlin 1852. 4.

13. Zu Nr. 642. Monatsberichte d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1852. Juli, August, Sept.-Oct. 8.

Aus Indien von unbekannter Hand:

14. Zu Nr. 788. u. 991. The Overland Summary of the Oriental Christian Spectator. No. 119. 19th Dec. 1852. Bombay. 4. (S. auch Nr. 1187.)

Vom Herausgeber:

15. Zu Nr. 848. The Journal of Sacred Literature. Edit. by *J. Kitto*. No. V. Oct. Lond. 1852. 8.

Von Prof. Dr. Lommatzsch in Wittenberg:

16. Zu Nr. 1022. Histoire des chevaliers hospitaliers de St. Jean de Jérusalem — par l'abbé *de Vertot*. T. troisième. Paris 1726. 4.

Vom Verfasser:

17. Zu Nr. 1042. Michael Lermontoff's poetischer Nachlass u. s. w. von *Friedr. Bodenstedt*. Zweiter Band. Berlin 1852. 12.

Von der asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

18. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. No. CCXXVII — No. III; No. CCXXVIII — No. IV. 1852. Calcutta. 8.

Vom Herausgeber:

19. Zu Nr. 1077. Zendavesta ed. and interpreted by *N. L. Westergaard*. Vol. I. The Zend-texts. P. II. Vispered and the Yashts. Copenhagen 1852. 4.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern:

1108. Les Pourânas, études sur les derniers monuments de la littérature Sanscrite par *F. Nève*. Paris 1852. 8.

1109. Neue Beiträge zur Erläuterung d. babylon. Keilschrift nebst einem Anh. über d. Beschaffenheit d. ältesten Schriftdrucks bei d. vierten Secularfeier d. Erfind. d. Bücherdrucks v. Gutenberg herausg. v. Dr. *G. F. Grotefend*. Mit 1 Steintafel u. a. belehrenden Zugaben. Hannover 1840. 4.

1110. Erläuterung d. Keilinschriften babylon. Backsteine mit einigen anderen Zugaben u. 1 Steindrucktafel v. Schulrathe Dr. *G. F. Grotefend*. Hannover 1852. 4.

Vom Uebersetzer:

1111. Ibn 'Akîl's Commentar zur Alfijja des Ibn Mâlik aus d. Arab. z. ersten Male übersetzt von Prof. *F. Dieterici*. Berlin 1852. 8.

Vom Herausgeber, Dr. Behrnauer:

1112. Druckprobe von حكايت قرق وزير aus d. Mechitharisten-Buchdruckerei. (Wien.) 1 Bl. 8.

Vom Verfasser, Dr. Bötticher:

1113. Entgegnung auf zwei Recensionen des Herrn Spiegel. Halle 1852. 4 SS. 8.

Von Dr. Haarbrücker:

1114. Bibliothek d. neuesten u. wichtigsten Reisebeschreibb. zur Erweiter. d. Erdkunde nach einem systematischen Plane bearbeitet u. s. w. von *M. C. Sprengel*. 32 Bde. Weimar 1800—1806. 8.

Von Prof. Dr. Olshausen:

1115. 1) לוח שנת התקלא לפ״ק 12.
2) לוח על שנת תקכט לפ״ק 12.
3) לוח שנת תקלה לפ״ק 12.

1116. Dissertatio de Curdis Thaddaeitis ex ore Behenami episcopi Chaldaei. Quam praeside Matth. Norberg — permittit *Jo. Wieslander.* Lundae 1808. 4.

1117. Dissertatio de religione Galilaeorum ex ore Germani Conti Maronitae. Quam praes. M. Norberg — subj. Bengt. *M. Bolmeer.* Lundae 1808. 4.

1118. Dissertatio de Nomadibus Aethiopiae. Quam praes. M. Norberg — exhib. *Petr. Hansoon.* Lundae 1796. 4.

1119. De recente doctissimi cujusdam viri circa punctorum vocalium sacri cod. V. T. originem et auctorit. conjectura, quid sibi videatur — communicat *M. Joh. Christ. Hebenstreit.* Lips. 4.

1120. Dissertatio de polytheismi vestigiis ap. Hebraeos ante Mosem scrips. *C. R. G. Klose.* Gott. 1830. 4.

1121. De Arabum epocha vetustissima, Sail ol Arem, etc. scrips. D. *Jo. Jac. Reiske.* Lips. 1748. 4.

1122. Abi 'l Walidi Ibn Zeiduni Risalet s. Epistolium arab. et lat. c. notulis ed. *J. J. Reiske.* Lips. 1755. 4.

1123. Ptolemy's Knowledge of Arabia especially of Hadhramaut and the wilderness el-Ahkaf. By *Will. Plate.* Lond. 1845. 8.

1124. Fragmentum libri nominum hebraicorum antiquissimum. E cod. Parisiensi ed. et ill. Dr. *M. H. Hohlenberg.* Havniae 1836. 4.

1125. De animalibus, quorum fit mentio Zephan. II, 14. Disp. auctor *E. L. Friederici.* Götting. 1769. 4.

1126. *Frid. Koesteri,* De servo Jehovae ap. Jesaiam comment. Kiliae 1838. 4.

Von Dr. Th. Benfey:

1127. Ueber Abstract-Suffixe. Aus Kuhn's u. Aufrecht's Zeitschr. für vergl. Sprachen. 8.

Von Hrn. Blau:

1128. *Bernardo Aldrete* varias antiquedades de España Africa y otras Provincias. Amberes 1614. 4.

1129. R. Cumberland, Phoeniz. Historie des Sanchuniathon. Uebers. v. *J. Ph. Cassel.* Magdeb. 1755. 8.

1130. *C. F. Chr. Reuvens,* periculum animadverss. archaeolog. ad cippos punicos Humbertianos. Lugd. Batav. 1822. 4.

1131. *R. Lepsius,* lettre à M. H. Rosellini. Rome 1837. 8.

1132. *Jos. L. Saalschütz,* Ueber die Hieroglyphen-Entzifferung. Königsberg 1851. 8.

1133. *Winer,* Chrestomathia talmudica et rabbinica. Lips. 1822. 8.

1134. Novum Testamentum chaldaice. Lond. 1836. 12.

1135. *A. T. Hartmann,* Ueber die Ideale weiblicher Schönheit bei den Morgenländern. Düsseldorf 1798. 8.

1136. *Winer,* de versionis Pentateuchi Samaritanae indole. Lips. 1817. 8.

1137. Muhammed Ben Habîb, über die Gleichheit u. Verschiedenheit d. arab. Stammnamen, herausg. von *F. Wüstenfeld.* Göttingen 1850. 8.

Vom Verfasser:

1138. *Th. Benfey's* Anzeige von seiner vollst. Grammatik d. Sanskritsprache. Gött. gel. Anz. 1852. Nr. 144—46.

Von der Buchhandlung F. Dümmler in Berlin:

1139. Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte von Dr. *A. Weber.* Berlin 1852. 8. (Doublette von Nr. 1090 Ztschr. VI, S. 587.)

Von den Verfassern:

1140. Die frommen Töchter Israel's. Gebetbuch für Wochen-, Last- [sic] u. Festtage u. s. w. von *H. Engländer.* Wien 1852. 8.

1141. Ueber die Sprache der Zigeuner in Russland. Nach den Grigoriew'schen Aufzeichnungen, mitgetheilt von *O. Böhtlingk.* (A. d. Mélanges asiatiques T. II.) gr. 8.

1142. Die Tributverzeichnisse des Obelisken aus Nimrud nebst Vorbemerkungen über d. verschiedenen Ursprung u. Character d. persischen u. assyrischen Keilschrift und Zugaben über die babylonische Current- und medische Keilschrift, von *G. Fr. Grotefend.* Mit 2 lithogr. u. 3 gedruckten Tafeln. (Aus dem 5. Bd. der Abhandll. d. Königl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen.) Göttingen 1852. 4.

1143. изложеніе началъ etc. (Doublette von Nr. 1091, Zeitschr. VI, S. 587.)

Von Prof. C. Ritter in Berlin:

1144. Ueber Dr. H. Barth und Dr. Overweg's Begleitung der J. Richardson'schen Reiseexpedition zum Tschad-See und in das innere Afrika. (Mit 2 Steindrucktafeln, darunter eine Karte.) 8. Dazu als Fortsetzung:
Barth u. Overweg's Untersuchungsreise nach dem Tschad-See und in das innere Afrika. Von Dr. *J. E. Gumprecht.* Berlin 1852. 8.

Von d. Regierung der nordwestl. Provinzen der Präsidentschaft Bengalen:

1145. Memoir on the Statistics of the North Western Provinces of the Bengal Presidency. Compiled from official documents under orders of the hon'ble the Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces by *A. Shakespear.* Calc. 1848. gr. 8.

1146. Statistical Report on the district of Goorgaon; compiled by *Al. Fraser.* — Published by authority of the hon'ble the Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces. Agra 1849. 8.

1147. Statistical Report on the district of Cawnpoor; by *Rob. Montgomery* June 1848. Published by order of the hon'ble the Lieutenant-Governor of the North-Western Provinces. Calcutta 1849. gr. 4.

1148. Memoir on the Statistics of indigenous Education within the North-Western Provinces of the Bengal Presidency. Compiled from official documents under orders of the hon'ble the Lieutenant Governor of the North-Western Provinces. By *R. Thornton.* Calcutta 1850. gr. 8.

1149. General Report on public Instruction, in the North Western Provinces of the Bengal Presidency for 1844—45. Agra 1846. gr. 8.
The same for 1845—46. Agra 1847. gr. 8.
" " " 1846—47. Agra 1848. gr. 8.
" " " 1847—48. Agra 1849. gr. 8.
" " " 1848—49. Agra 1850. gr. 8.
" " " 1849—50. Agra 1850. [sic] gr. 8.

1150. General Report on public Instruction in the Lower Provinces of the Bengal Presidency for 1846—47. Calc. 1847. gr. 8. Zwei Exx.
The same for 1847—48. Calcutta 1848. gr. 8.

Vom Verfasser, dem Prinzen Gulâm-Muḥammad in Calcutta, Enkel von Ḥaidar 'Ali:

1151. کارنامهٔ حیدری (Persische Geschichte der Thaten des Ḥaidar 'Ali, mit einer Skizze der Geschichte seines Sohnes Tippu Sultan.) Calcutta 1848. 4. Zwei Exx.

1152. حملات حیدری (Urdu-Auszug aus dem vorigen Werke.) Calcutta 1849. 4. Zwei Exx.

Von der K. Russ. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg:

1153. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la bibliothèque Impériale publique de St. Pétersbourg. St. Pétersb. 1852. 4.

Digitized by Google

Von Prof. Dr. Lommatzsch in Wittenberg:

1154. Gita Govinda von *F. H. v. Dalberg.* Erfurt 1802. 8.

1155. De tabulis Eugubinis. Dissertat. philolog., quam — def. auctor *C. R. Lepsius.* Berol. 1833. 8.

Von den Verfassern:

1156. Rapport de M. Stephani sur un ouvrage de M. Tölken à Berlin. (Lu le 20 août 1852.) 8.

1157. Die berühmtesten muhammedanischen Schönschreiber, und: Ueber die dem Asiat. Museum seit dem Jahre 1850 zugekommenen muhammedan. Handschriften. Von *B. Dorn.* (Aus den Mélanges asiatiques T. II.)

Von der Bombayer Bibelgesellschaft durch Missionar Hormuzdschi Pestondschi:

1158. The Gospel according to Matthew, in English, Maratti, Guzerati and Sanskrit. 8. (s. l. e. a.)

Von den Verfassern oder Herausgebern:

1159. Propheten Jesaja från grundtexten öfversatt och commenterad af *H. G. Lindgren,* Professor etc. Upsal. 1843. 8. Angebunden:
Iob. Metrisk öfversättning af *H. G. Lindgren,* Adjunct etc. Upsal. 1831. 8.

1160. Brief Memorial of the literary Researches of the late William Erskine Esq. By *John Wilson,* D. D. F. R. S., Honorary Presid. of the Bombay Branch of the R. A. S. (Abdruck a. d. Journ. of the Bomb. Br. R. A. S. July 1852.)

1161. Auswahl kabbalistischer Mystik. 1. Heft. Enthält: Tractat üb. d. Emanation. D. Buch d. Intuition. Sendschreiben Abulafia's. Ueb. d. Tetragrammaton v. Abr. v. Cöln. Zum Theil nach Handschriften zu Paris und Hamburg nebst histor. Untersuchungen und Charakteristiken, herausg. von *Ad. Jellinek.* Leipzig 1853. 8.

Von Dr. Jellinek:

1162. Adolph Jellinek und die Kabbala. Ein Literaturbericht von Dr. *J. M. Jost.* Leipzig 1852. 8.

Von der American Geograph. and Statistical Society:

1163. Bulletin of the American Geographical and Statistical Society. Vol. I. for the year 1852. (Mit 1 Karte von Paraguay.) New York 1852. 8.

Von den Verfassern oder Herausgebern:

1164. Det norske Sprogs vaesentligste Ordforraad. Sammenlignet med Sanskrit og andre Sprog af samme Aet. Bidrag til en norsk etymologisk Ordbog af *Chr. Andr. Holmboe,* Professor etc. Wien. Trykt i det keiserlig-kongelige Hof- og Stats-Trykerie 1852. 4.

1165. Die Festbriefe des heiligen Athanasius, Bisch. v. Alex. Aus d. Syrischen übers. u. durch Anmerkk. erläutert von *F. Larsow.* Nebst drei Karten. Leipz. u. Göttingen 1852. 8.

1166. Kshitîçavacâvalîcaritam. A chronicle of the family of Râja Krishnachandra of Navadvîpa, Bengal. Edit. and transl. by *W. Pertsch.* Berlin 1852. 8.

1167. The travels of Ibn Jubair edited by *William Wright.* Leyden 1852. 8.

1168. Inscriptio Rosettana hieroglyphica prima vice chaldaïce interpretata. Littera chaldaica pro signo hieroglyphico. Studio *H. Parrat.* Unterschrift: Mars 1852. 1 Bog. gr. fol.

Von der Buchhandlung Ed. Anton in Halle:

1169. Ferienschriften. Vermischte abhandlungen zur geschichte der deutschen und keltischen sprache. Von *Heinrich Leo.* Zweites heft. Halle 1852. 8.

Von der Dümmler'schen Verlagsbuchhandlung in Berlin:

1170. Die Entwicklung der Schrift von Dr. *H. Steinthal.* Nebst einem offenen Sendschreiben an Herrn Prof. *Pott.* Berlin 1852. 8.

Von Prof. Dr. Lommatzsch in Wittenberg:

1171. שמואל א וב. (Hebr. Text.) 8.

1172. משלי und קהלת. (Hebr. Text.) 8.

1173. Joseph Simonius Assemanns orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern. In einen Auszug gebracht von *Aug. Friedr. Pfeiffer.*, Erlangen 1776. 8. (Bd. 1. u. 2. zusammengebunden.)

Vom Uebersetzer, P. Pius Zingerle:

1174. Sämmtliche Werke der Kirchenväter. Aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt. Achtunddreissigster Band. Erste Abtheilung. (Des heil. Ephräm des Syrers Reden gegen die Ketzer. Aus dem 2. syrisch-latein. Bande der römischen Ausgabe, S. 437 ff. Schluss der [von einem anderen Uebersetzer begonnenen und bis in die 6. Rede geführten] Version. Kempten 1850. 8.

Vom Verfasser:

1175. Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek herausgegeben von dem Königl. Oberbibliothekar Geh. Regierungsrath Dr. *Pertz*. Erster Band. Verzeichniss der Sanskrithandschriften von Dr. *Weber*. Mit sechs Schrifttafeln. Berlin 1853. gr. 4.

Von der Göttinger Generalversammlung der D. M. G.:

1176. Adresse an Herrn Director G. F. Grotefend in Hannover. 1 Blatt gr. fol.

Von den Herausgebern oder Uebersetzern:

1177. Midrasch Eleh Eskerá. Nach einer Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek (Cod. hebr. CXXXVI) zum ersten Mal nebst Zusätzen herausgegeben von *Adolph Jellinek*. Leipz. 1853. 8. Auch unter dem Titel: מדרש אלה אזכרה ענינו מעשה עשרה הרוגי מלכות וכ'.

1178. Ma'arich. Enthält: Erklärung von Fremdwörtern in den Talmuden, den Midraschim und dem Sohar nach alfabetischer Ordnung, sowie Erläuterung schwieriger Stellen und Mittheilung von Erzählungen nach Handschriften. Verfasst von R. Menachem de Lonsano. Nach der seltenen Venezianer Edition vom J. 1618 herausgegeben von *Adolph Jellinek*. Leipzig 1853. (Hebr. Titel: מעריך וכ')

1179. Das Buch Emunah Ramah, oder: der erhabene Glaube, verfasst von Abraham Ben David Halevi aus Toledo im Jahre 4820 (תתך) nach E. d. W. (1160). Nach einem auf der k. baierischen Hofbibliothek zu München befindlichen Manuscripte zum ersten Male herausgegeben, mit fortlaufenden hebr. Anmerkungen versehen und in's Deutsche übersetzt von *Simson Weil*. Frankfurt a. M. 1852. gr. 8.

1180. Das Leben des heiligen Ephraem des Syrers, aus dem Syrischen übersetzt u. mit erläuternden Anmerkungen versehen von *J. Alsleben*. Berlin 1853. 8.

Aus Indien von unbekannter Hand:

1181. Annual Examination of the free general assembly's institution [zu Bombay]. Tuesday 14th and Wednesday 15th December 1852. 1 halber Bogen. 4.

Von Dr. Beke:

1182. The search for Franklin. A suggestion submitted to the British Public by *Augustus Petermann*, F. R. G. S. Illustrated by a polar chart. London 1852. 8.

Vom Verfasser:

1183. Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend. Von *Theodor Benfey*. Besonderer Abdruck der Anzeigen von Spiegel's u. Westergaard's Ausgabe der Zendschriften, Spiegel's Uebersetzung des Vendidad und Burnouf's Études aus den Göttinger gel. Anz. 1852. St. 196—199. und 1853. St. 6—9. Göttingen, 1852—53. 8.

Von Dr. Schröring in Wismar:

1184. Epilegomena zu Dr. Th. Benfey's griechischem Wurzellexicon von *W. Sonne*. Schulprogramm für 1847. Wismar 1847. 8. (Doublette von Nr. 237. s. Zeitschr. Bd. II. S. 235.)

Vom Kaiserl. franz. Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten:

1185. Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Par Abou-Zeid Abd-er-rahman Ibn-Mohammed *Ibn Khaldoun*. Texte arabe. Tome premier. Publié par ordre de M. le Ministre de la guerre. Collationné sur plusieurs manuscrits par M. le Baron *de Slane*, Interprète principal de l'armée d'Afrique. Alger, imprimerie du Gouvernement. 1847. Tome second. 1851. gr. 4.

Von Herrn Eli Smith in Beirut:

1186. أعمال الجمعية السورية. Am Schlusse: طبع في بيروت سنة ١٨٥٢ مسيحية. (Verhandlungen der Syrischen Gesellschaft [zu Beirut]. Beirut 1852. 1. Heft.) 8.

Vom Herausgeber, Missionar Dr. Wilson in Bombay:

1187. The Oriental Christian spectator for 1851. Vol. II. Third series. Vol. XXII. from commencement. Bombay 1851. Jan. — Dec. 12 Hefte (darunter 1 Doppelheft: May u. June, und vom Augustheft eine Doublette) nebst ½ Bogen Titel u. Inhaltsverzeichniss. 8. Jan. — April 1852. 4 Hefte 8.

Von der Bombayer Traktatgesellschaft:

1188. Evidences of Christianity. Bombay 1850. 12. (In Marathi.)

1189. Lives of the Caesars [von Julius Caesar bis Trajan]. Bombay 1851. 8. (In Marathi.)

Von Missionar Isenberg:

1190. Prize Essay. An essay on Hindu Caste. By the Rev. *H. Bower*. Calcutta 1851. 8.

1191. An essay on Hindu Caste. Calcutta 1851. 8.

1192. Hindu Caste. An essay. Reprinted from the Calcutta Review. Calcutta 1851. 8. (Die drei letzten Numern herausgegeben von der Calcutta Christian Tract and Book Society.)

Vom Verfasser:

1193. Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur von *Adolph Jellinek*. Leipzig 1853. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Prof. Dr. Robinson in New York:

162. Eine im Sommer 1852 aus Palästina mitgebrachte Handschrift, enth. d. vierte Buch des Pentateuch's der Samaritaner. 4.

Von Prof. Dr. Rödiger:

163. Neun Siegelabdrücke geschnittener oriental. Steine im Besitze von Prof. *Ross*.

Von Hrn. Blau:

164. Siegelabdruck eines herzförmigen oriental. Amulets im Besitze des Hrn. v. Brünneck auf Trebnitz.

Von Missionar Bühler:

165. Balasêvana kathê und Bêlamâda kathê. Zwei Gedichte in Badaga-Sprache und Canaresischer Schrift. 64 SS. fol. Msc.

Von Herrn Jos. Müller in Mailand:

166. Die Makamen des Hariri. Arab. Msc. 4.

Beiträge
zur Kenntniss der indischen Philosophie.

Von

Dr. Max Müller.

I.
Kaṇâda's Vaiçeshika-Lehre.

(Fortsetzung von Bd. VI, 219—242.)

Es bleiben uns in Annambhaṭṭa's Compendium der Vaiçeshika-Lehre nur noch die Scheingründe zur Betrachtung übrig. Ihr Name, Hetvâbhâsa (i. e. Grund-Schein), erinnert zwar unwillkürlich an die Eingangsworte der Aristotelischen Abhandlung De Sophisticis Elenchis [1]), wo es heisst, dass darin gehandelt werden solle über die sophistischen Widerlegungen, und über die anscheinenden Widerlegungen, die in der Wirklichkeit Fehlschlüsse sind, und keine Widerlegungen. Es bedarf aber nur einer kurzen Uebersicht der indischen Lehre von den Scheingründen, um einzusehn, dass wir uns hier nicht in den Gängen des Lyceums, sondern unter dem Schatten der Banyanen befinden. Die Abhandlung des Aristoteles hat einen entschieden practischen Character. Aristoteles wollte seinen Schülern lehren, wie sie sich gegen die Sophisten vertheidigen sollten. Diese hatten die Kunst der Reductio ad absurdum zur Meisterschaft gebracht. In Athen, wo das geistige wie das körperliche Ringen zur täglichen Bewegung gehörten, kam es dem geübten Kämpfer in der Palaestra nicht darauf an, seinen Gegner niederzuwerfen, sondern er war zufrieden, wenn er ihn durch einen Kunstgriff als wehrlos hingestellt. Ebenso der stets bereite geistige Klopfechter, der Sophist. Er wollte nicht überzeugen, sondern nur durch eine geschickte Wendung seinen Gegner entwaffnen, ihn hülf- und rathlos erscheinen lassen. Nichts war hierzu besser geeignet, als eine scheinbare Reductio ad absurdum oder der umgekehrte Beweis. Aristoteles nun in seinem Aufsatz De Sophisticis Elenchis will nicht sowohl lehren, wie man diese eristischen Kunstgriffe zu gebrauchen, sondern wie man sie zu pariren hat. Sie anzuwenden ist eines Phi-

1) *Περὶ δὲ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων καὶ τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, ὄντων δὲ παραλογισμῶν, ἀλλ' οὐκ ἐλέγχων, λέγωμεν, κ. τ. λ.*

Digitized by Google

losophen unwürdig, nicht aber sie abzuwenden. Der griechische Philosoph lebte nicht in der Studierstube, wo er nach einem Angriff sich von seinem Schreck erholen, sich sammeln und in Musse zum Kampfe vorbereiten konnte. Auf offenem Markte musste er Rede und Antwort stehen, im Augenblick nicht nur sich selbst zu decken, sondern auch die Schwäche seines Gegners aufzudecken wissen. Denn, wie Aristoteles sagt [1]), wenn man die Behauptungen Anderer wegwerfend tadelt, ohne ihre Fehler darzulegen, so giebt man dem Verdacht Raum, als ob man nicht der Wahrheit wegen, sondern aus Unwissenheit tadele. Ja, der practische Charakter der Aristotelischen Abhandlung geht so weit, dass selbst eine nur scheinbare Widerlegung gebilligt wird, wo man es mit unredlichen Feinden zu thun hat: eine Art von Casuistik, die man dem Aristoteles zum Vorwurf gemacht hat, die jedoch nicht schlimmer ist, als wenn man einem Dieb, anstatt ihn von seinem Unrecht zu überzeugen und ihn zur Rückgabe des gestohlenen Eigenthums zu bewegen, das gewaltsam Entrissene mit Gewalt entreisst.

Wollen wir den Unterschied zwischen dem Aufsatz des Aristoteles de Sophisticis Elenchis und den Sûtras, welche die indische Philosophie den Hetvâbhâsas widmet, kurz bezeichnen, so ist es, dass der Grieche es mit wirklichen, der Inder hingegen mit möglichen Fehlern des Schliessens zu thun hat. So kommt es, dass der Grieche die Scheingründe unter derjenigen Form des Syllogismus behandelt, welche in Disputationen am wirksamsten ist, nämlich unter der der Widerlegung. Der Inder hingegen erschöpft, so weit es angeht, die Fehler, welche möglicherweise die Beweiskraft des Schlusses aufheben können, und bringt dabei Fälle in Betracht, die im wirklichen Disputiren niemals oder höchst selten vorkommen. Sein Interesse am Fehlschluss ist ein theoretisches, das des Aristoteles ein practisches. Hierdurch soll weder in Abrede gestellt sein, dass Aristoteles seinen practischen Anweisungen eine höhere wissenschaftliche Bedeutung gegeben hat [2]), noch dass die Scheingründe der indischen Logiker theilweis aus dem wirklichen Leben gegriffen sind. Was die Form des Elenchos betrifft, so ist selbst diese dem Inder nicht unbekannt, denn sie entspricht ziemlich genau dem Tarka in Gotama's System. Nichtsdestoweniger ist die Anschauung und der Zweck in beiden Systemen charakteristisch verschieden, und zwar in einer Weise, wie man es von vorn herein, nach dem Charakter des griechi-

---

1) De Soph. El. 16, 3.

2) Cf. De Soph. El. 16, 2. Aristoteles berührt hier auch den Unterschied zwischen dem Philosophiren für sich und mit Anderen. Er sagt nämlich, dass derjenige, welcher sich von Anderen durch Fehlschlüsse täuschen lasse und es nicht merke, oft auch beim eigenen Philosophiren durch sich selbst getäuscht werde. Man vergleiche hierzu, was oben (S. 231) über „Anumânam dvividham svârtham parârtham ca“ gesagt ist.

Digitized by Google

schen und indischen Volksgeistes erwarten sollte. Wo daher die Wege des indischen und griechischen Philosophen sich begegnen und kreuzen, wird es interessant sein es zu bemerken; nur suche man nicht die Spur des Einen in den Fusstapfen des Andern.

Nachdem also die Lehre von den Schlüssen in Annambhaṭṭa's Uebersicht [1]) beendet ist, geht er sogleich zu den Fehlschlüssen über, und sagt, dass es fünf Arten gebe, die wiederum gewisse Unterabtheilungen zulassen. Die fünf Scheingründe [2]) heissen:

1) Savyabhicâra, der Ausreisser;
2) Viruddha, der Aufgefangene;
3) Satpratipaksha, der Begegnete;
4) Asiddha, der Nicht-Legitimirte;
5) Bâdhita, der Geschlagene.

Der Ausreisser [3]) ist derjenige Scheingrund, welcher mehr als eine Stätte hat. Er zerfällt in drei Classen; nämlich I *a.* der gemeinschaftliche, I *b.* der gemeinschaftslose, und I *c.* der Niemand zulassende. — I *a.* Der gemeinschaftliche Ausreisser ist derjenige, welcher (als Beweismittel) sich auch da herumtreibt, wo sich das Zubeweisende nicht findet. Zum Beispiel: „Der Berg ist feurig wegen seiner Beweisbarkeit". Hier findet sich der Grund, nämlich die Beweisbarkeit, nicht nur bei dem, was Feuer hat, sondern ist auch dem gemeinschaftlich, was Feuer nicht hat, z. B. dem See.

I *b.* Der gemeinschaftslose Ausreisser ist der, welcher weder Freund noch Feind hat, d. h. weder Beispiel noch Gegenbeispiel zulässt. Z. B.: „Der Ton ist ewig, weil er die Eigenschaft des Tons besitzt". Die Eigenschaft des Tons existirt nämlich nur im Ton, es ist also unmöglich, ausser dem Tone noch irgend etwas als Beispiel oder Gegenbeispiel aufzuführen; etwas, was also die Eigenschaft des Tones hätte und entweder ebenfalls ewig, oder aber vergänglich wäre. Im vorhergehenden Falle (I *a.*) konnte man immer noch sagen, entweder Ja: nämlich, der Herd ist beweisbar und ist feurig; oder Nein: nämlich, der See ist beweisbar, und nicht feurig. Diese Probe, die bei jedem guten Schlusse wenigstens möglich sein sollte, ist unmöglich in I *b.*

---

1) Ausser den früher erwähnten Werken des Dr. Ballantyne über indische Philosophie, ist jetzt nur noch das erste Heft der Sânkhya-sûtras erschienen, worüber ein andres Mal Bericht abgestattet werden soll. Der Druck des Tattvacintâmaṇi hat begonnen, und es sind mir davon bereits einige Seiten als Probe zugeschickt.

2) Savyabhicâra - viruddha - satpratipaksha - asiddha - bâdhitâḥ panca hetvâbhâsâḥ.

3) Savyabhicâro 'naikântikaḥ. Sa trividhaḥ, sâdhâraṇa - asâdhâraṇa - anupasaṁhâribhedât. Tatra sâdhyâbhâvavadvṛittiḥ sâdhâraṇo 'naikântikaḥ. Yathâ parvato vahnimân prameyatvâd iti prameyatvasya vahnyabhâvavati hrade vidyamânatvât. — Sarvasapakshavipakshavyâvṛitto 'sâdhâraṇaḥ. Yathâ çabdo nityaḥ çabdatvâd iti çabdatvam sarvebhyo nityebhyo 'nityebhyaç ca vyâvṛittam çabdamâtravṛitti. — Anvayavyatirekadṛishṭântarahito 'nupasaṁhârî, yathâ sarvam anityam prameyatvâd iti. Atra sarvasyâpi pakshatvât drishṭânto nâsti.

Digitized by Google

Wir können weder sagen, Ja: denn diess oder das ist Ton und ist ewig; noch Nein: denn diess oder das ist Ton und nicht-ewig. Die Eigenschaft des Tones, wie Annambhaṭṭa sagt, ist ausgeschlossen von allen Dingen, mögen sie ewig oder vergänglich sein, sie existirt nur einmal, nämlich im Ton.

I *c*. Der Nichts zulassende Scheingrund ist der, welcher kein Beispiel, oder vielmehr keine Vyâpti zulässt, in der man die Kennzeichen verbunden-und-getrennt (positiv und negativ) nehmen kann. Also: „Das All ist vergänglich wegen seiner Beweisbarkeit“. Hier ist die Beweisbarkeit das eine Kennzeichen, welches durchdrungen werden soll durch das Zubeweisende, nämlich die Vergänglichkeit. Nun kann man für diese Durchdringung wohl positive Beispiele anführen, wie z. B. der Topf. Aber man kann nicht die Kennzeichen umdrehen und sagen, wo keine Beweisbarkeit ist, da ist keine Vergänglichkeit; denn Alles ist beweisbar, es giebt durchaus keinen Gegenstand, der (wie der Topf, beweisbar) so nicht-beweisbar wäre. Es giebt nichts, was es nicht gäbe, „na kincid vidyate, yan na vidyeta“. Das All, oder Alles, ist das Subject, folglich giebt es neben ihm weiter keine Beispiele [1]).

II. Die zweite Art von Scheingründen heisst Viruddha, oder aufgefangen [2]). Ein Grund heisst aufgefangen, wenn er vom Nichtsein des Zubeweisenden durchdrungen ist. Wenn man sagt, das Wort ist ewig, weil es künstlich verfertigt ist, so ist hier der Grund, nämlich das Künstlich-verfertigt-sein, durchdrungen vom Nichtsein des Ewig-seins.

III. Ein begegneter Grund ist derjenige, neben welchem ein anderer Grund besteht, welches das Nichtsein des Zubeweisenden beweist [3]). Wenn man auf der einen Seite sagt, „das Wort ist ewig, weil es durch das Gehör wahrgenommen wird, wie z B. die Eigenschaft des Tons“; so sagt man auf der andern, „das Wort ist vergänglich, weil es hervorgebracht ist, wie z. B. der Topf“. — Um diess zu verstehen, muss man sich der frühern Discussion über die Elemente erinnern (VI, 17.). Das Âkâça [4]),

---

1) Ballantyne übersetzt anupasaṁhâri mit „non-exclusive“. Sollte es nicht vielmehr „exclusive“ sein!

2) Sâdhyâbhâvavyâpyo hetur viruddhaḥ. Yathâ çabdo nityaḥ kṛitakatvâd iti. Kṛitakatvam hi nityatvâbhâvena 'anityatvena vyâptam.

3) Sâdhyâbhâvasâdhakam hetvantaram yasya sa satpratipakshaḥ. Yathâ çabdo nityaḥ çrâvaṇatvât çabdatvavad iti: çabdo 'nityaḥ kâryatvât ghaṭavad iti.

4) Ballantyne erklärt diess anders und vielleicht richtiger. Er sagt: the term çabdatva is audible, like other words, only in the sense of what is called in the Logic of the schools its suppositio materialis (the anukaraṇa of the Sanskrit Grammarians) — in so far as it is a pronounceable collection of vowels and consonants; but it is held to be eternal in quite a different sense — in the sense of its being an abstract entity — in which sense it is no more audible than is the abstract nature of a jar, or any other kindred pseudo-Platonic Universal.

Digitized by Google

welches die Eigenschaft des Tones besitzt, tritt nie in die Wirklichkeit, wie die andern Elemente; und da Eigenschaften in ewigen Gegenständen ewig sind, so ist auch die Eigenschaft des Tones nur ewig, d. h. nicht durch sinnliche Organe wahrnehmbar. Der Process der Wahrnehmung im Hören ist demnach ein der Art nach vom Sehen und Fühlen gänzlich verschiedener. In Bezug hierauf könnte man nun sagen, dass das Wort (çabda), da es durch das Gehör wahrgenommen wird, ewig sei, wie die Eigenschaft des Tones (çabdatva). Nur würde, von einem andern Gesichtspuncte aus, das Wort, das es gemacht, bewirkt und wirklich ist, auch als vergänglich betrachtet werden können, wie Alles was wirklich ist, z. B. der Topf.

IV. Die vierte Art der Fehlschlüsse hat den Namen Asiddha, Nicht-wirklich oder Nicht-legitimirt (durch ein pramâṇa oder Fermân). Hiervon giebt es drei Unterabtheilungen: Nicht-legitimirt im Subject, nicht-legitimirt im Prädicat, und nicht-legitimirt in der Vyâpti [1]).

IV *a*. Nicht-legitimirt im Subject heisst ein Grund, wenn man sagt, der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist, wie z. B. der Lotus im See. Der Grund selbst wäre hier vollkommen zureichend; aber das Subject, an welchem etwas durch diesen Grund bewiesen werden soll, hat keine Wirklichkeit. Ein Himmelslotus existirt nicht, und desshalb ist der Grund ein Scheingrund [2]).

IV *b*. Der Grund heisst nicht-legitimirt im Prädicat, wenn man sagt, der Ton ist eine Eigenschaft, weil er durch das Gesicht wahrgenommen wird. Hier beweist der Grund, das durch das Gesicht Wahrgenommenwerden, allerdings das Eigenschaftsein, aber da diese besondere Eigenschaft nicht als Prädicat des Subjects legitimirt ist, so ist der Grund ein Scheingrund. Dem Tone kommt nicht das Durch-das-Gesicht-Wahrgenommen-werden zu, weil der Ton durch das Gehör wahrgenommen wird [3]).

IV *c*. Ein Grund der eine conditio sine qua non hat, heisst nicht-legitimirt in der Vyâpti [4]). Conditio sine qua non aber heisst etwas, das, während es nothwendig mit dem Zubeweisenden ver-

---

1) Asiddhas trividhaḥ: âçrayâsiddhaḥ, svarûpâsiddho, vyâpyatvâsiddhaç ceti.

2) Âçrayâsiddho yathâ gaganâravindam surabhi, aravindatvât, sarojâravindavat. Atra gaganâravindam âçrayaḥ, sa ca nâsty eva.

3) Svarûpâsiddho yathâ çabdo guṇaç câkshushatvât. Atra câkshushatvam çabde nâsti, çabdasya çrâvaṇatvât.

4) Sopâdhiko hetur vyâpyatvâsiddhaḥ. Sâdhyavyâpakatve sati sâdhanâvyâpaka upâdhiḥ.

Sâdhyasamânâdhikaraṇâtyantâbhâvâpratiyogitvam sâdhyavyâpakatvam. Sâdhanavannishṭhâtyantâbhâvapratiyogitvam sâdhanâvyâpakatvam.

Parvato dhûmavân vahnimattvâd ity atra ârdrendhanasaṁyoga upâdhiḥ. Tathâhi yatra dhûmas tatra ârdrendhanasaṁyoga iti sâdhyavyâpakatâ. Yatra

wachsen, nur zufällig mit dem Grunde verbunden ist. Und nothwendig mit dem Zubeweisenden verwachsen zu sein, oder dasselbe zu durchdringen, heisst, unmöglich nicht an demselben Ort zu sein mit dem, was zu beweisen ist. Zufällig mit dem Grunde verbunden sein, oder den Grund nicht zu durchdringen, heisst, möglicherweise nicht in dem Subject sein, in welchem sich der Grund (das Beweisende) findet. Wenn es heisst: Der Berg hat Rauch, weil er Feuer hat, so giebt es hier eine conditio sine quâ non, nämlich das Dasein von feuchtem Brennholz. Wir sagen, wo immer Rauch ist, da ist feuchtes Brennholz, und diess heisst die Durchdringung des Zubeweisenden. Wir sagen aber auch, das Dasein des feuchten Brennholzes ist nicht überall, wo Feuer ist; denn bei einer (glühenden) Eisenkugel findet sich (Feuer, aber) kein feuchtes Brennholz, und diess heisst die Nichtdurchdringung des Grundes oder Beweismittels. Da also das Dasein von feuchtem Brennholz allerdings das Zubeweisende (Rauch), nicht aber das Beweisende (Feuer) durchdringt, so ist es conditio sine quâ non. Und da diese conditio sine quâ non hier eintritt, so ist das Feuerigsein ein Scheingrund, und nicht legitimirt in der Vyâpti.

V. Ein Grund heisst geschlagen, wenn das Nichtsein des durch ihn Zubeweisenden durch ein anderes Beweismittel (Sinneswahrnehmung) festgestellt ist [1]). Wenn man sagt, das Feuer ist kalt, weil es ein Element ist, so will man beweisen, dass das Feuer kalt sei. Das Nichtsein, i. e. das Gegentheil hiervon aber, nämlich dass es heiss sei, wird durch Berührung, d. h. durch Sinneswahrnehmung erfasst, folglich ist der Grund ein geschlagener. — Hiermit ist das Schliessen beendet.

Eine Darstellung desselben Gegenstandes, welche in den meisten Punkten mit der des Annambhaṭṭa identisch ist, findet sich in Gotama's Sûtras. Die Namen weichen zwar theilweis ab, aber die Sache ist dieselbe. Im 44. Sûtra heisst es bei Gotama: „die Hetvâbhâsas sind 1) Savyabhicâra, 2) Viruddha, 3) Prakaraṇasama, 4) Sâdhyasama und 5) Atîtakâla." Der erste und zweite Scheingrund stimmen im Namen sowohl als in der Sache überein. Als Beispiel für Nr. 1 finden wir, „das Wort ist ewig, weil es nicht berührt werden kann". Es könnte scheinen als ob dieses Beispiel schon zu Nr. 2. gehöre. Diess ist aber nicht der Fall. Denn Berührungslosigkeit ist zwar nicht von Ewig-sein durchdrungen (d. h. manche Dinge die berührungslos sind, sind ewig, andere aber auch nicht); aber Berührungslosigkeit ist doch auch nicht vom Nichtsein, oder vom Gegentheil des Ewigseins durch-

vahnis tatra ârdrendhanasaṁyogo nâsti ayogolaka ârdrendhanasaṁyogâbhâvâd iti sâdhanâvyâpakatâ. Evam sâdhyavyâpakatve sati sâdhanâvyâpakatvâd ârdrendhanasaṁyoga upâdhiḥ. Sopâdhikatvâd vahnimattvam vyâpyatvâsiddham.

1) Yasya sâdhyâbhâvaḥ pramâṇântareṇa niçcitaḥ sa bâdhitaḥ. Yathâ vahnir anushṇo dravyatvâd iti. Anushṇatvam sâdhyam, tadabhâva ushṇatvam sparçena pratyaksheṇa gṛihyata iti bâdhitatvam. Vyâkhyâtam Anumânam.

drungen, und nur wenn diess wäre, würde das Beispiel zu Nr. 2. passen.

Beim Beispiel für Nr. 2. könnte es wieder scheinen, als ob dasselbe zu Nr. 3. gehöre. Wenn man sagt, A ist feurig, weil es ein See ist, so ist diess ein Grund, neben welchem ein anderer Grund besteht, welcher das Nichtsein des Zubeweisenden beweist. Es ist aber doch noch ein Unterschied, ob der Grund selbst das Nichtsein des Zubeweisenden einschliesst, oder ob er einen anderen Grund neben sich zulässt, aus welchem das Nichtsein des Zubeweisenden folgt.

Nr. 3. hiess bei Annambhaṭṭa Satpratipaksha, bei Gotama heisst er Prakaraṇasama. Im Commentar zu Gotama finden wir zwar kein Beispiel, die Erklärungen aber sind der Art, dass sie keinen Zweifel über die Identität von Gotama's Prakaraṇasama und Annambhaṭṭa's Satpratipaksha übrig lassen. Er sagt, ein Grund heisst prakaraṇasama, wenn nach ihm die Sache problematisch bleibt. Prakaraṇa oder Problem heisst nämlich Theil und Gegentheil, i. e. das, worin sich das Zubeweisende und das Gegentheil des Zubeweisenden findet. Prakaraṇasama also heisst ein Grund, der etwas beweisen soll, aber es nicht beweisen kann, weil er durch etwas Anderes, was dieselbe Beweiskraft hat, aufgehalten wird. Er bringt somit bloss den Gedanken in uns hervor, dass ein gewisser Gegenstand das Zubeweisende besitze oder nicht; er reizt die Neugierde, aber befriedigt sie nicht. Vergleicht man hiermit Annambhaṭṭa's Definition des Satpratipaksha, so kann kaum ein Zweifel über ihre Identität bleiben. Ja Viçvanâtha im Commentar zu Sûtra 46. gebraucht Satpratipaksha ohne Weiteres synonym mit Prakaraṇasama.

Dass die vierte Art der Scheingründe, welche bei Gotama Sâdhyasama heisst, den Asiddhas bei Annambhaṭṭa entspricht, liegt auf der Hand; ja, der Commentar gebraucht dafür und für die drei Unterabtheilungen dieselben Namen als Annambhaṭṭa. Der Name sâdhyasama drückt aus, dass der Grund wie das Zubeweisende sei, d. h. dass der Grund selbst erst zu beweisen wäre. Diess kann auf dreifache Weise eintreten. Es kann ein Grund angeführt werden, bei dem erst zu beweisen wäre, dass das Subject auch wirklich Subject sei; z. B. wenn man anfinge zu sagen, dass aus irgend welchem Grunde der Berg Meru ein Vulkan sei. Hier würde erst zu beweisen sein, dass der Berg Meru wirklich Subject sein könne, ebenso wie vorher beim Himmelslotos. Zweitens gehören hierher die Gründe, bei denen erst nachzuweisen, dass im Subject sich etwas finde, was wirklich einen Grund abgeben könne. Wenn man sagt, der See ist ein Gegenstand oder er ist irgend sonst etwas, weil er raucht, so müsste vor allen Dingen nachgewiesen werden, d a s s der See raucht. Der dritte Fall ist der, wo ein Grund angegeben wird, und erst nachzuweisen wäre, dass dieser Grund sich wirklich unabänderlich da

zeigt, wo sich das Zubeweisende findet, dass das Beweismittel wirklich Beweismittel und dass das Zubeweisende wirklich beweisbar sei. Diess stimmt genau zu dem was Annambhaṭṭa einen Grund mit einer conditio sine qua non nennt.

Wenn somit die ersten vier Classen der Scheingründe übereinstimmen, so wird wohl auch der letzte Scheingrund, der Bâdhita des Annambhaṭṭa derselbe sein, als der Kâlâtîta des Gotama. Kâlâtîta heisst unzeitgemäss, und der Commentar erklärt diess auf eine Weise, dass es nichts anderes heisst als „geschlagen".

Uebersieht man nun diese fünf Arten der Scheingründe, wie sie sich bei Annambhaṭṭa und Gotama finden, so ist es schwer zu sagen, was sie für einen Zweck eigentlich gehabt haben können. Sie dienen weder zu practischen Zwecken, noch scheinen sie irgend welche theoretische Bedeutsamkeit zu haben. Die einzige Art, wie man ihnen eine gewisse wissenschaftliche Berechtigung beimessen könnte, wäre, indem man sie nicht sowohl als Fehler des Schliessens, sondern als eine negative Erläuterung des richtigen Schlusses auffasste. Diess wird noch wahrscheinlicher gemacht durch eine Stelle in Viçvanâtha's Commentar, wo es heisst (Sûtra 44), dass ein Grund in fünf Fällen zwingende Beweiskraft hat; nämlich wenn er sich wirklich im Subject findet; wenn er Beispiele zulässt; wenn er Gegenbeispiele ausschliesst; wenn er nicht geschlagen, und wenn er nicht von Nebenfällen begleitet ist [1]). Diese fünf Erfordernisse eines gültigen Grundes entsprechen nun ziemlich genau den Scheingründen als ihrem Gegentheil, wenn man den ersten Fall auf Nr. 4, den zweiten auf Nr. 1, den dritten auf Nr. 2, den vierten auf Nr. 5, und den fünften auf Nr. 3 bezieht. Betrachtete man auf diese Weise das Capitel von dem Scheingrunde als eine Beschreibung dessen, was ein gültiger Grund nicht sein darf, so lässt sich die Gehaltlosigkeit desselben gewissermassen begreifen und entschuldigen. Wir haben es dann nicht mit wirklichen Scheingründen, als solchen, zu thun, sondern nur mit Nicht-Gründen, d. h. mit einer Beschreibung dessen, was ein gültiger Grund nicht sein darf. Anstatt zu sagen, ein gültiger Grund muss stets ein Beispiel zulassen, sagt man, ein Grund, der kein Beispiel zulässt, ist ein Scheingrund. Bei dieser Behandlungsweise ist es dann freilich kaum zu vermeiden, dass Fälle in Betracht kommen, die weder Fleisch noch Bein zu haben scheinen, und wo man nicht begreift, warum sie überhaupt in Betracht gezogen werden. Dass diese Behandlungsweise aber der indischen Wissenschaft nicht fremd ist, geht aus der bekannten Methode des Pûrva-paksha und Uttarapaksha hervor. Im Pûrvapaksha werden oft Einwürfe behandelt, die als wirkliche Einwürfe kaum Sinn und Verstand haben, die

1) Tathâhi, pakshasattva - sapakshasattva - vipakshâsattva - abâdhitatva - asatpratipakshitvopapanno hetur gamakaḥ.

aber nützlich sind, um auf negative Weise den Begriff und Umfang des behandelten Gegenstandes zu bestimmen. Etwas Aehnliches scheint auch hier eingetreten zu sein, nur dass aus einer pûrvapaksha-artigen Behandlung des Beweisgrundes sich eine mehr unabhängige Darstellung der Scheingründe entwickelte, die aber freilich durch die Dünne und Flachheit ihrer Beispiele ihren ursprünglichen Mangel an Selbstständigkeit und Wirklichkeit noch jetzt verräth.

An griechische Parallelen darf man hier am wenigsten denken. Es ist zwar richtig, dass man alle fünf Scheingründe auf die ignoratio elenchi zurückführen kann, und dass Aristoteles im 6ten Capitel dasselbe für die Paralogismen der Sophisten behauptet. Eine solche Uebereinstimmung ist aber genau genommen fast unvermeidlich. Auch ist es richtig, dass, wenn wir die Fälle ausschliessen, welche Aristoteles unter dem Namen *παρὰ τὴν λέξιν* begreift und welche, wie anderswo gezeigt werden soll dem Vâda, Jalpa und Vitaṇḍâ Gotama's entsprechen, allerdings einige Fehlschlüsse bei Aristoteles vorkommen, welche in den indischen Hetvâbhâsas ihres Gleichen finden. Diess ist aber ebenfalls eine fast unvermeidliche Begegnung, und die Verschiedenheit der Behandlungsweise ist dabei von wesentlicherer Bedeutung als die zufällige Uebereinstimmung des behandelten Gegenstandes. Aristoteles sagt z. B. (Cap. 5), dass die Sophisten sich (als Nr. 5. unter den Paralogismen *ἔξω τῆς λέξεως*) einer Wendung bedienten, welche er *ἔλεγχος παρὰ τὸ ἑπόμενον* nennt. Diese besteht darin, dass man glaubt, dass, weil, wenn das Eine ist, das Andere nothwendig folge, auch das Eine nothwendig folge, wenn das Andere ist. Als Beispiel dazu bringt er unter Anderm auch dieses. Da die Erde nass ist, wenn es geregnet hat, so folgt (auf sophistische Weise), dass es geregnet hat, wenn die Erde nass ist. Es scheint diess nun allerdings derselbe Fall zu sein, als der, welchen Annambhaṭṭa unter IV *c*. behandelt, nämlich der, wo der Grund „nicht legitimirt ist in der Vyâpti". Annambhaṭṭa's Beispiel ist, man darf nicht schliessen, dass Rauch dasein müsse, weil etwas feurig sei, obgleich er oft genug den Schluss gemacht hat, dass Feuer dasein müsse, wenn etwas rauchig sei. Bei Aristoteles jedoch gehört dieser Fall zu der Lehre von der Umdrehung des Urtheils, ein Gegenstand, für welchen es in Indien kaum einen Namen giebt. In der indischen Logik hingegen handelt es sich hierbei einfach um die Lehre von der Vyâpti, oder der nothwendigen Durchdringung, für die sich wiederum kaum ein passender Ausdruck im Griechischen finden liesse.

Am Schlusse dieser kurzen Darstellung des Vaiçeshika-Systemes, wobei wir uns so viel als möglich an Annambhaṭṭa's Compendium gehalten haben, bliebe noch die Frage übrig, ob Annambhaṭṭa seinen Auszug ausschliesslich auf die Sûtras des Kaṇâda basirt habe. Annambhaṭṭa selbst sagt diess

Digitized by Google

keineswegs. Im Gegentheil, er bemerkt ausdrücklich, dass er nicht nur dem Kaṇâda, sondern auch dem Nyâya d. h. der Lehre Gotama's folge. Es ist jedoch schon oben bemerkt worden, dass die ganze Einrichtung seines Buches kaṇâdisch ist, und dass dasselbe auch vom Bhâshâparicheda gelte. Es ist aber dort zu weit gegangen: denn Annambhaṭṭa's Compendium nimmt, ebenso wie der Bhâshâparicheda, auf Gotama's Ansichten Rücksicht, und enthält Manches, was, so weit wir jetzt urtheilen können, dem Systeme Gotama's geradezu eigenthümlich ist. Die Darstellung bei Annambhaṭṭa scheint jedoch in diesen Puncten aus Vaiçeshika-Werken entlehnt. Wenigstens ist die wörtliche Uebereinstimmung zwischen den betreffenden Sätzen in Annambhaṭṭa und den Commentaren zu Kaṇâda's Sûtras so gross, dass man kaum zweifeln kann, dass selbst diese Zuthaten aus der Schule der Vaiçeshikas genommen sind. Es ist bei diesen beiden Systemen, dem des Gotama und dem des Kaṇâda, besonders nöthig ihren beiderseitigen Umfang so viel als möglich zu bestimmen, da ihre Grenzen oft in einander überzugehen scheinen. Obgleich nun hierbei Manches für spätere Forschungen zu verbessern und nachzutragen übrig bleiben muss, so geben doch schon jetzt die zugänglichen Quellen einigen Aufschluss über die Puncte, welche ursprünglich dem einen oder dem andern Systeme angehörten, und erst später gleichsam gemeinschaftliches Eigenthum beider wurden. Hätten wir es hier mit Systemen der griechischen Philosophie zu thun, so würden wir unsere Aufgabe noch höher stellen müssen, und es wäre begreiflich, dass Jemand, der mit der Geschichte der indischen Philosophie weniger vertraut ist, es für wünschenswerth erklärte, nicht nur die Vaiçeshika-Lehre von der Nyâya-Lehre zu unterscheiden, sondern in jeder wieder das dem Systeme Allgemeine von den Lehren bestimmter Lehrer, also z. B. des Kaṇâda oder des Gotama, zu trennen. In einer Darstellung der ionischen Philosophie z. B. ist es nöthig die Aussprüche des Thales, des Anaximander, Anaximenes und Diogenes, so weit es geht, getrennt zu halten, und so könnte man allerdings wohl auf den Einfall kommen, eine gleiche Forderung für Indien zu stellen, also z. B. zu verlangen, dass die „Lehren der Vaiçeshikas" von den „Lehren des Kaṇâda in dessen Systeme" unterschieden würden. Ja, man könnte so weit gehen, dass man Citate der Vaiçeshika-Lehre wie sie sich z. B. in dem Vedânta-sûtra [1]) finden, nicht dem Kaṇâda ableugnen, und einem embryonischen vorkaṇâdischen Wesen zuschreiben zu können meinte. Nichts ist

1) Colebrooke's Misc. Essays, I, 352. Dass sich weder aus dem Citirtwerden noch aus dem Nichtcitirtwerden die Priorität des einen indischen Systems vor dem andern beweisen oder widerlegen lasse, wusste Niemand besser als Colebrooke. Er begnügt sich damit zu sagen: „It is remarkable, that the Nyâya of Gotama is entirely unnoticed in the text and commentaries of the Vedânta-sûtras".

Digitized by Google

löblicher in historischen Forschungen als dieses Bestreben nach scharfer Scheidung des Aehnlichen und Hervorhebung des Individuellen. Im Allgemeinen betrachtet kann über diesen Grundsatz kaum eine verschiedene Meinung herrschen. Wir haben es aber nicht mit allgemeinen Grundsätzen, sondern mit ganz bestimmten Specialitäten zu thun. Und da könnte es sich gar leicht treffen, dass man, wenn man sich ohne Kenntniss des Terrains von allgemeinen Grundsätzen leiten lässt, nicht sieht, wo die Grenzen zwischen dem Möglichen und dem Wünschenwerthen liegen. Man stellt dann Aufgaben, deren Lösung unmöglich ist, weil ihre Stellung unwissenschaftlich ist. Man verlangt, dass Dunkelheiten hinweggeschaft werden, die man selbst, ohne allen Grund, herbeigeschafft hat, wie Kinder, nachdem sie den Staub auf der Heerstrasse aufgerührt haben, sich beklagen, dass sie vor lauter Staub den Weg nicht sehen können. Was würde ein griechischer Philolog sagen, wenn man ihm die Forderung stellte, die Lehren des Socrates von denen des Plato überall getrennt zu halten! Die Forderung selbst würde ihm als unwissenschaftlich erscheinen, weil sie nur aus Unkenntniss der zugänglichen literarischen Hülfsmittel hervorgehen könnte. Dasselbe gilt aber, und zwar in noch höherem Grade, von der Forderung bei alten Citaten, die „Lehren der Vaiçeshikas" von den „Lehren des Kaṇâda in dessen Systeme" zu sondern. Es ist diess, als ob man bei Stellen, wo Aristoteles den Plato widerlegt, ohne ihn jedesmal zu nennen, herausfinden wollte, ob Aristoteles hier den Plato, oder den Socrates, oder einen unbekannten Lehrer des Socrates im Sinne habe. Die Vaiçeshikas sind und heissen Vaiçeshikas, weil sie Kaṇâda's Lehre vom Viçesha der ewigen Substanzen annehmen. Wer, und was, und wo, und wann Kaṇâda gewesen, bleibt dabei noch ganz unberührt, denn wir wissen vor der Hand von ihm nichts, als dass ihm die Sûtras der Vaiçeshikas zugeschrieben werden. Das Höchste also, was in unserem Fache thunlich ist und von Fachgelehrten verlangt werden kann, ist, die ursprüngliche Lehre Kaṇâda's, wie sie uns in den Sûtras vorliegt, von den spätern Zusätzen der Vaiçeshikas getrennt zu halten. Die Kategorie des Abhâva z. B. fehlt in den Vaiçeshika-sûtras Kaṇâda's (I, 4.), während der Bhâshâparicheda die Kategorie des Nichtseins entschieden dem Vaiçeshika-System zuschreibt. Hier können wir also unterscheiden zwischen der Vaiçeshikalehre Kaṇâda's und der seiner spätern Nachfolger. Jenseit der Sûtras aber ist indisches Dunkel. Was Kaṇâda war, was er vorfand, was er selbst hinzuthat, ist unmöglich zu sagen, und müssig zu fragen. Wie schwer ist es, selbst bei Disciplinen wie z. B. der der Grammatik, wo wir doch vor-pâṇineische Werke haben, und wo Pâṇini selbst für gewisse Fälle frühere Autoritäten citirt, wie schwer ist es selbst hier zu bestimmen, was dem Pâṇini eigenthümlich ist, und was nicht. Hier aber haben wir absolut keine Vaiçeshika-Werke

vor Kanâda; wie soll man also die „Lehren Kanâda's in dessen System" von den „Lehren der Vaiçeshikas" unterscheiden? Citate können dazu nicht helfen. Denn wenn in älteren Werken die Lehren der Vaiçeshikas citirt werden, so sind es ohne Ausnahme die Lehren, welche sich in den Sûtras Kanâda's finden, und wo Kanâda's Lehre erwähnt wird, ist es stets in Bezug auf hervorstechende Puncte, welche dem durch ihn vertretenen, wenn nicht begründeten Vaiçeshika-System eigenthümlich sind [1]). Wir müssen uns also wohl innerhalb der Grenzen des Wissenschaftlich-Möglichen bescheiden, wenn wir uns nicht in die weiten Räume der Phantasie verlieren wollen. Wie für die Inder, so ist auch für uns „die Lehre der Vaiçeshikas" und die „Lehre Kanâda's in dessen Systeme" gemischt Kshîrodakavat, wie Milch und Wasser, und wir müssen ihren Trennungsprocess den Händen geübterer Scheidekünstler überlassen, „die diese Sache eben erst noch untersuchen werden".

Beschränken wir uns also auf das, was erreichbar ist, und suchen wir durch einen Nachweis dessen, was in Annambhatta's Compendium aus Gotama's System entnommen scheint, einen früher begangenen Fehler wieder gut zu machen. Ueber die verschiedenen Standpuncte des Nyâya- und Vaiçeshika-Systemes ist bereits früher gesprochen worden, und die dort vertheidigte Ansicht, dass Annambhatta das grosse Ganze seines Abrisses von den Vaiçeshikas entlehnt habe, ist mir seither nur noch mehr bestätigt worden. Diess hindert aber nicht, wie wir sogleich sehen werden, dass in den Rahmen des Vaiçeshika-Systems Manches eingeschlossen ist, was Annambhatta aus dem Systeme Gotama's entnommen hat. Als bestes Beispiel möge die Lehre von den Pramânas dienen.

Die Pramânas sind zuerst von Colebrooke als characteristische Merkmale der verschiedenen indischen Systeme hervorgehoben worden, und wir geben daher zuerst seine Darstellung, obgleich dieselbe jetzt wohl theilweise zu modificiren ist. Die Cârvâkas, sagt er, nehmen nur ein Pramâna oder Beweismittel an, das der sinnlichen Wahrnehmung. Die Schüler Kanâda's und Sugata's statuiren zwei: sinnliche Wahrnehmung und Schliessen. Die Sânkhyas [2]) drei: Wahrnehmung, Schliessen und Wort. Die Naiyâyikas vier: Wahrnehmung, Schliessen, Wort und Vergleich. Die Prabhâkaras (eine Schule der Mîmânsakas) fünf: Wahrneh-

1) Wenn Kapila z. B. die Lehre von den sechs Kategorien widerlegt, so wissen wir augenblicklich, auch ohne dass es im Sûtra steht, dass es sich hier um die Vaiçeshikalehre Kanâda's handele. Und wenn im nächsten Sûtra die sechzehn Padârthas angegriffen werden, so war diess für den Inder eben so gut als ob der Name Gotama's genannt und seine Lehre widerlegt wäre. Der Commentar supplirt denn auch im ersten Sûtra die Vaiçeshikas, im zweiten den Nyâya, etc.

2) Ebenso auch Manu XII, 105, wo der Commentar bemerkt, dass upamâna und arthâpatti unter Anumâna mitinbegriffen sind.

mung, Schliessen, Wort, Vergleich und Voraussetzung. Der Bhaṭṭa und seine Schüler (eine andere Schule der Mîmânsakas) sechs: Wahrnehmung, Schliessen, Wort, Vergleich, Voraussetzung und Nichtsein [1]). Dieselbe Zahl gilt bei den Vedânta-Philosophen, während die Paurâṇikas noch das Mögliche (sambhâvi) und das Ueberlieferte (aitihya) hinzufügen, da selbst die sechs Beweismittel der Vedântins nicht ausreichen würden, um ihre Fabeln zu beweisen [2]).

Die Art und Weise wie die Cârvâkas die sinnliche Wahrnehmung als einziges Beweismittel oder Mittel des sichern Wissens hinstellen, ersieht man ziemlich klar aus einigen Stellen des Anumâna-khaṇḍa. Hier fällt nämlich der Cârvâka sogleich mit der Thür ins Haus und leugnet, dass irgend Etwas ausser sinnlicher Wahrnehmung positive Kenntniss zu vermitteln vermöge. Denn [3]), sagt er, Schliessen beruht auf einer Vyâpti oder Durchdringung. Diese aber ist oft an Bedingungen (upâdhi) geknüpft. Feuer z. B. ist nur dann von Rauch durchdrungen, wenn sich feuchtes Brennholz (als upâdhi) findet. Wo dieses fehlt, also z. B. bei glühendem Eisen, da findet sich kein Rauch, und also ist in diesem Falle Feuer nicht von Rauch durchdrungen und somit das eine nicht aus dem andern zu erschliessen. Diese Bedingungen sind nun allerdings theilweise bekannt, und wenn sie in Betracht gezogen werden, so könnte es scheinen, als ob die Vyâpti noch immer anwendbar wäre. Man könnte nämlich sagen, dass überall, wo Feuer ist, Rauch sein muss, vorausgesetzt, dass sich Brennholz dabei findet. Aber selbst diess giebt der Cârvâka nicht zu. Nach ihm bleibt, wenn wir auch die Bedingungen, welche uns bekannt sind, berücksichtigen, noch immer die Möglichkeit, dass noch andere Bedingungen hindernd eintreten, von denen wir gar nichts wissen. Die Vyâpti ist also nicht absolut gültig, das Band (Gesetz, lex), das untrennbar schien, kann sich lockern, und hiermit fällt der ganze inductive Beweis auseinander. Es giebt also für den indischen Materialisten keine zweite Erkenntnissquelle, ausser der sinnlichen Wahrnehmung. Er appellirt an die Erfahrung. Diese [4]) lehre, dass Dinge, wenn sie hundert Mal als untrennbar verbunden erscheinen, dennoch beim hundert und ersten Male getrennt vorkommen. Im gewöhnlichen Leben könne man nun zwar, wenn man Rauch oder ähnliche Dinge sehe,

---

1) Pratyaksha, Anumâna, Çabda, Upamâna, Arthâpatti, Abhâva.

2) Vgl. Colebrooke's Miscellaneous Essays, I, 403. Siehe auch Gauḍapâda's Comm. zur Sânkhya-kârikâ V. (ed. Wilson p. 4.), wo sich einiges Abweichende findet.

3) Atha anumânam na pramâṇam yogyopâdhînâm yogyânupalabdhyâ 'athâvaniçcaye 'py ayogyopâdhiçankayâ vyabhicârasaṁçayât.

4) Çataçaḥ sahacaritayor api vyabhicâropalabdheç ca. Loke dhûmâdidarçanânantaram vahnyâdivyavahâraç ca sambhâvanâmâtrât, saṁvâdena ca prâmâṇyâbhimânâd iti na apratyaksham pramâṇam iti — Na.

ohne Weiteres annehmen, dass sich ein Grund dazu wie Feuer u. dgl. finden müsse. Aber, bemerkt der Cârvâka sehr richtig, diess bringt uns nie weiter als zur Wahrscheinlichkeit. Und wenn auch der gemeine Menschenverstand sich hiermit, namentlich für alle practische Zwecke befriedigt fühlt, und es für absolute Gewissheit hinnimmt, so können wir Philosophen doch unmöglich dem beistimmen, sondern müssen nothgedrungen bekennen, dass es ausser der sinnlichen Wahrnehmung keine weitere Gewissheit, d. h. keinen Beweis, giebt. So weit der Cârvâka.

In der Antwort des orthodoxen Philosophen werden wir sogleich die Gründe finden, weshalb z. B. der Vaiçeshika, neben der sinnlichen Wahrnehmung, eine gleiche Berechtigung für das Schliessen annimmt. Er rückt nämlich zuerst mit einem Argumentum ad hominem vor. Du, Cârvâka, sagt er [1]), hast ja eben in diesem Augenblicke einen Schluss gemacht. Du willst beweisen, dass der Schluss keine absolute Gewissheit bietet, und thust diess, indem Du nachweisest, dass der Schluss dieselben Eigenschaften besitze, als das, was keine absolute Gewissheit bietet. Was Du hierbei sinnlich wahrnimmst, ist nur das Dasein ähnlicher Eigenschaften. Alles Weitere — (dass desshalb der Schluss keine absolute Gewissheit biete) ist eben nichts als ein Schluss.

Hiermit lässt er den Gegner noch nicht los, sondern folgt ihm weiter auf derselben Fährte. Er sagt nämlich [2]): Du, Cârvâka, fällst noch in ganz andere Widersprüche mit Deiner Weisheit. Denn was Du da sagst, ist doch wohl an Jemand gerichtet, der, wie Du meinst, entweder in Zweifel oder in Irrthum befangen ist. Woher weist Du denn aber, dass Zweifel und Irrthum existiren? Sie befinden sich ja doch wohl im Geiste eines andern Menschen, und Du kannst sie also nicht mit Deinen fünf Sinnen wahrgenommen haben. Dein ganzer Satz fällt also über den Haufen. Denn [3]) wenn man, wie Du, schliessend beweisen will, dass ein Schlussbeweis kein Beweis ist, so hebt sich Beides auf, und es bleibt sich gleich, ob Dein eigener Beweis Beweis ist oder nicht. Ja [4]), wenn Du beweist, dass Schlussbeweis kein Beweis ist, so folgt, dass selbst die sinnliche Wahrnehmung, welche Du allein für gewiss hältst, keine Beweiskraft hat. Denn dass sie Beweiskraft hat, muss doch auch erst durch Schluss bewiesen werden. Wäre dem nicht so, und verstünde es sich ganz von selbst, dass Sinneseindrücke gewiss sind, wie käme es dann,

---

1) Apramâṇasâdharmyeṇa 'aprâmâṇyasâdhane dṛishṭasâdharmyasya anumânatvât.

2) Etadvâkyasya sandigdhaviparyastânyataram pratyarthavattvât tayoç ca parakiyayor apratyakshatvât.

3) Anumânam apramâṇam iti vâkyasya prâmâṇyâprâmâṇyayor vyâghâtâc ca.

4) Api ca anumânâprâmâṇye pratyakshasya apy apramâṇatvâpatteḥ, prâmâṇyasya 'anumeyatvât, svataç ca prâmâṇyagrahe tatsaṁçayânupapatteḥ.

dass wir zuweilen zweifelhaft sind, und nicht gewiss wissen, was wir sehen oder hören?

Hiermit wäre nun zwar der Cârvâka abgefertigt, aber die Frage, wie es neben der sinnlichen Wahrnehmung noch eine andere gleich sichere Quelle der Erkenntniss geben könne, ist damit noch keineswegs gelöst. Die ganze Argumentation, wie wir sie hier nach dem Anumânakhaṇḍa dargestellt haben, ist mehr eine Spielerei, wie sie in einer Einleitung wohl zu entschuldigen ist.

Was folgt, wird schon ernsthafter, und es mag hier, als eine theilweise Erklärung des zweiten Pramâṇa's, nämlich des Schliessens, seine Stelle finden. Es heisst hier gleich zu Anfang, dass, um die unmittelbare Gewissheit des Anumâna zu beweisen, vor allen Dingen bestimmt werden müsse, wie man eine Vyâpti, d. h. ein durchgängiges Gesetz, findet. Bevor diess geschehen kann, muss aber erst eine Definition der Vyâpti gegeben werden, und so wird zuvörderst die Frage aufgeworfen: „Was ist denn die Vyâpti, welche als Mittel zu einem Schlusse dienen kann?“ [1]) Als Antwort erhalten wir jedoch keine directe Definition, sondern zuerst eine Aufzählung alles dessen, was die Vyâpti möglicherweise sein könnte, aber nicht ist. Der Inder meint offenbar, dass es oft eben so gut ist, zu wissen, was ein Ding nicht ist, als zu wissen, was es ist, und er nähert sich daher langsam wie ein Pilgrim, und auf allen möglichen Umwegen dem Heiligthume der Wahrheit. Also zuerst: „Vyâpti ist nicht das Nicht-ausreissen“ [2]). Vyâpti ist vielleicht früher einmal auf diese Weise definirt worden (nämlich als Nicht-ausreissen), und wahrscheinlich haben sich frühere Philosophen bemüht, diese Definition gegen Einwürfe zu vertheidigen. „Nicht-ausreissen“ kann nämlich auf fünf verschiedene Arten ausgelegt und gerechtfertigt werden, obgleich auch dann, wie wir sehen werden, das wahre Wesen der Vyâpti noch keineswegs erschöpft ist. Wir geben zuerst die fünf Auslegungen, und sodann die Widerlegung, wodurch alle fünf als unzureichend hingestellt werden.

Erstens [3]), also, Nicht-ausreissen soll bedeuten, sich nicht bei Dingen finden, welche das Nichtsein des Zubeweisenden besitzen. Diess, angewendet auf unser Beispiel („Rauch ist durchdrungen von Feuer“), giebt, Rauch findet sich nicht bei Dingen, welche das Nichtsein des Feuers besitzen, d. h. Rauch findet sich nicht, wo sich nicht Feuer findet.

Zweitens [4]), sagt man, Nichtausreissen sei so viel als sich nicht bei Dingen finden, welche das Nichtsein des Zubeweisenden

1) Nanu anumitihetuvyâptijñâne kâ vyâptiḥ?

2) Na tâvad avyabhicaritatvam.

3) Tad dhi na sâdhyâbhâvavadavṛittitvam.

4) Sâdhyavadbhinnasâdhyâbhâvavadavṛittitvam.

besitzen, nur müssen diese Dinge von dem, was das Zubeweisende besitzt, verschieden sein, d. h. nicht etwa ein Theil davon sein [1]); sonst könnte man sagen: Der Herd besitzt nicht das Nichtsein des Zubeweisenden, d. h. er ist feurig, und doch findet sich, z. B. in seinem untersten Theile, Rauch nicht.

Drittens [2]), sagt man, Nichtausreissen ist soviel als „Nicht an demselben Orte sich befinden, wo sich Etwas findet, was sich nicht finden kann zugleich mit dem, was mit dem, was nothwendig von dem gefordert wird, was das Zubeweisende besitzt“. Das heisst also, Rauch findet sich nicht an demselben Orte wo eine Ueberschwemmung ist; denn eine Ueberschwemmung kann sich nicht zugleich finden wo die Bedingungen sind, welche z. B. ein brennender Küchenherd fordert.

Viertens [3]), sagt man, Nichtausreissen sei das Fordern des Nichtseins aller der Dinge, welche das Nichtsein des Zubeweisenden besitzen. Also wenn wir sagen, der Rauch ist von Feuer durchdrungen, so meinen wir, dass der Rauch das Dasein von Flüssen, Seen und allen andern Dingen ausschliesst, welche das Nichtsein des Feuers besitzen.

Fünftens [4]), Nichtausreissen soll dasselbe sein, als sich nicht in irgend andern Dingen finden, ausser in denen, welche zugleich das Zubeweisende besitzen. Also dass Rauch sich nur bei Dingen findet, welche Feuer haben.

Diess sind die fünf Arten, wie das Nichtausreissen verklausulirt werden kann, und wahrscheinlich wirklich verklausulirt worden ist. Aber trotz dem bleibt die Definition der Vyâpti durch „Nichtausreissen“ unzulänglich, weil sie nämlich nicht auf den Fall passt, wo es ein „nur positives“ Beispiel giebt (vgl. VI, 239). Dass heisst, diese Definitionen würden hinreichen, z. B. bei Rauch und Feuer, wo man zeigen kann, dass Rauch sich nicht ohne Feuer, und Feuer (sub conditione) sich nicht ohne Rauch findet. Ebenso bei Erde und Duft, wo man wenigstens zeigen kann, dass Duftlosigkeit sich nirgends findet, ausser bei dem, was nicht-erdig ist. Aber wo man z. B. von Kennbarkeit auf Nennbarkeit schliesst, wo man sagt „Alles was kennbar ist, ist nennbar (d. h. wo man nach scholastischer Terminologie, ein universales — affirmatives — substitutives Urtheil bildet) ist es unmöglich das Nicht-davonlaufen als Definition der Vyâpti gelten zu lassen, weil in diesem Falle ein Davonlaufen undenkbar und somit unwiderlegbar ist.

Es würde uns hier zu weit abführen, wollten wir der immer mehr und mehr sich verwickelnden Entwicklung dieses Gegenstandes

---

1) Wenn dieser etwas dunkele Fall richtig aufgefasst ist, so könnte man ihn mit *τὸ παρὰ τὸ πῆ καὶ τὸ ἁπλῶς* bei Aristoteles (S. E. cap. V.) vergleichen.

2) Sâdhyavatpratiyogikânyonyâbhâvâsâmânâdhikaranyam.

3) Sakalasâdhyâbhâvavannishṭhâbhâvapratiyogitvam.

4) Sâdhyavadanyâvṛittitvam vâ.

folgen. Schon aus dem Bisherigen ist es hinlänglich klar, dass der Nerv des indischen Schlusses in der Vyâpti liegt. Alles Uebrige ist nur formelle Deduction, um die sich der Inder selbst wenig kümmert. Sind wir einmal im Besitze einer Vyâpti, oder eines absoluten durchgehenden Gesetzes, so kommt es nur darauf an, in einem Subjecte etwas zu entdecken, wodurch es Theil oder Glied einer Vyâpti werden kann. Ist es einmal Glied einer Vyâpti geworden, so ist es selbst von etwas Anderem durchdrungen, d. h. mit etwas Anderem untrennbar verbunden, und es folgt, dass dieses Andere dem Gegenstand ebenso zukommt, als das, was ihn zuerst zum Glied der Vyâpti erhob. Nota notae est nota rei. Wissen wir, dass, als ein durchgängiges Gesetz, Rauch von Feuer durchdrungen ist, und nehmen sinnlich wahr, dass der Berg Rauch hat, so wissen wir, obgleich wir es nicht sinnlich wahrnehmen, dennoch mit derselben Gewissheit, dass der Berg Feuer hat. So heisst es denn auch in den Sûtras Kapila's, dass unser Wissen von übersinnlichen (i. e. nicht-sichtbaren) Dingen durch Schliessen ermöglicht werde [1]), und das Schliessen selbst wird definirt als Kenntniss des Verknüpften durch Wahrnehmung der Verknüpfung [2]). Verknüpfung (Pratibandha) ist hier dasselbe als Durchdringung (Vyâpti).

Das dritte Erkenntnissmittel bei Annambhaṭṭa war Vergleichen oder Upamâna. Wir betrachten aber zunächst das vierte, nämlich das Wort, Çabda, da die Sânkhyas dieses als drittes und letztes Erkenntnissmittel anerkennen, und weil Upamâṇa, wie sich später zeigen wird, in der That nur ein durch Çabda vermitteltes Anumâna ist. Kapila sagt entschieden, dass es nur drei Arten der Erkenntniss giebt, und nicht mehr, da drei hinreichen um Alles zu beweisen [3]). Diese drei sind sinnliche Wahrnehmung, Schliessen und Wort. Unter „Wort" aber versteht Kapila die Aussage eines Gewährsmannes [4]), und, wie es scheint, nur in Bezug auf solche Dinge, welche weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch Schliessen zu erkennen sind [5]). Im Tattvasamâsa wenigstens heisst es: „Dasjenige, was weder durch die Sinne noch durch Schluss bewiesen wird, wird aus den Worten eines Zeugen be-

1) Kap. Sûtra I, 61. Acâkshushâṇâm anumânena bodho dhûmâdibhir iva vahner.

2) K. S. I, 101. Pratibandhadṛiçaḥ pratibaddhajnânam anumânam.

3) K. S. I, 89. Trividham pramâṇam, tatsiddhau sarvasiddher nâdhikyasiddhiḥ.

4) Âptopadeçaḥ çabdaḥ.

5) So heisst es im Commentar zu I, 61: „Es ist zu bemerken, dass Dinge, welche durch Schliessen nicht zu beweisen sind, durch die heilige Ueberlieferung (Âgama) bewiesen werden. In diesem Lehrbuche aber ist das Schliessen die Hauptsache, und deshalb ist das Schliessen allein besonders genannt als Mittel zur Erkenntniss des Uebersinnlichen, ohne dass die Tradition dabei unberücksichtigt bleiben sollte."

Digitized by Google

wiesen; z. B. Indra der König der Götter, die nördlichen Kurus, der goldene Meru, die Apsarasen im Himmel u. s. w. Alle diese sind weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch Schluss zu beweisen. Die Weisen aber, wie Vaçishṭha, bezeugen, dass Indra und die Kurus existiren. Ausserdem die heilige Ueberlieferung. Ein passender Zeuge heisst der, welcher seine Pflicht nicht versäumt, der frei ist von Liebe und Hass, der Weisheit und Tugend besitzt." Dass ein Philosoph wie Kapila das Zeugniss oder das Wort auf gleiche Stufe stellt mit der sinnlichen Wahrnehmung und dem Schlusse, ist auffallend. Der Grund liegt wohl hauptsächlich in dem Wunsche, den Lehren der Veda eine gewisse philosophisch haltbare Bedeutung zu verschaffen. Diess geschieht indem man schliesst, dass Brahma [1]) oder Andere, von denen die Veda herrühren, gültige Zeugen sind. In diesem Falle wäre also auch hier das Schliessen das wahre Erkenntnissmittel. Ursprünglich scheint unter Çabda das Wort verstanden zu sein, welches als Mittel zum Verständniss dient [2]). So hat es auch Hr. Barthélemy Saint-Hilaire in seiner scharfsinnigen und umfassenden Abhandlung „Sur le Sânkhya" (pag. 35.) aufgefasst. „Ohne Zweifel, sagt er, ist das Zeugniss unter gewissen Bedingungen ein Erkenntnissmittel, und besitzt dieselbe Gewissheit als Sinneseindruck oder Schliessen. Niemand leugnet diess: aber hier, wo Kapila classificirt, scheint es in der That unrecht, das Zeugniss, welches stets von der sinnlichen Wahrnehmung abhängt, auf gleiche Stufe mit dieser zu stellen". Den Grund dazu erblickt Hr. Barthélemy St. Hilaire gewiss sehr richtig „in einem Ueberbleibsel von Verehrung für die heilige Ueberlieferung der Vedas. Kapila erkläre zwar, dass die Philosophie über der Religion stehe, aber er breche doch nicht ganz mit dieser. Er folge ihr zwar nicht, aber er leugne sie doch auch nicht, und billige gewissermassen ihre Bestrebungen ohne an ihre Wirksamkeit zu glauben." Ja sogar für übersinnliche oder ekstatische Wahrnehmung hält Kapila einen Platz in seinem Systeme offen. Denn nachdem er sinnliche Wahrnehmung [3]) erklärt hat, als „ein Erkennen, welches die Gestalt eines Gegenstandes ausmacht, sobald es mit ihm in Verbindung tritt", so fährt er fort im 92sten Sûtra und bringt auch die Gesichte der Yogins auf diese Definition zurück. Denn, sagt er, entweder sind diese Gesichte nicht sinnlicher Art (Sûtra 91), und dann haben wir hier gar nichts mit ihnen zu schaffen; oder sie sind sinnlicher Art, und dann nehmen wir an, dass derjenige,

1) K. S. I, 99. Siddharûpaboddhṛitvâd vâkyârthopadeçaḥ. *Comm.* hiraṇyagarbhâdînâm siddharûpasya yathârthasya boddhṛitvât tadvaktrikâyurvedâdiprâmâṇyena 'avadhṛithâc ca 'eshâm vâkyârthopadeçaḥ pramâṇam iti çeshaḥ.

2) K. S. I, 102. *Comm.* tathâ ca yogyaḥ çabdas, tajjanyajnânam çabdâkhyapramâṇam ity arthaḥ. Phalam ca paurusheyaḥ çabdabodha iti.

3) K. S. I. 90. Yatsambaddham sat tadâkârollekhi vijnânam tat pratyaksham.

Digitized by Google

welcher zu dieser Höhe (des Yoga) gelangt ist, wirklich mit Gegenständen in Verbindung tritt, die zwar nicht-gegenwärtig, aber desshalb doch nicht weniger wirklich sind.

Ehe wir nun das Wort, i. e. das dritte Erkenntnissmittel der Sânkhyas verlassen und zum Upamâna der Naiyâyikas übergehen, ist noch zu bemerken, dass die Definition von Çabda, wie sie Gotama (I, 7) giebt, wörtlich dieselbe ist, als die wir bei Kapila fanden. Doch macht Gotama einen Unterschied zwischen Worten, welche einen sinnlichen und einen übersinnlichen Gegenstand bezeichnen. Im ersteren Falle giebt es neben dem Erkenntnissmittel, welches im Worte, als solchem, liegt noch ein anderes, nämlich das der sinnlichen Wahrnehmung. Im zweiten Falle ist das Wort als solches Kläger und Zeuge.

Das vierte Erkenntnissmittel, nämlich das Vergleichen, scheint eine Erfindung der Naiyâyikas, wenigstens insofern als es als selbstständige Quelle der Erkenntniss betrachtet wird. Die Beispiele aus dem Commentar zu Gotama sind bekannt. Annambhaṭṭa erklärt den Verlauf der Sache etwas ausführlicher. Er sagt: „Das Mittel zu einem Vergleich (als gewusst) ist das Vergleichen. Der Vergleich (als gewusst) besteht in der Kenntniss des Verhältnisses zwischen dem Namen eines Dinges und dem Dinge selbst. Als Mittel dazu dient das Wahrnehmen einer Aehnlichkeit, und der weitere Process besteht darin, dass man sich der Bedeutung eines Namens in seinem ganzen Umfang erinnert. Zum Beispiel: Jemand, der nicht weiss, was durch das Wort Gavaya (Bos Gavaeus) ausgedrückt wird, hört von irgend einem Waldbewohner, dass der Gavaya einem Ochsen ähnlich sei. Er geht darauf in den Wald, und während er sich der Rede des Waldbewohners erinnert, sieht er ein Etwas, was einem Ochsen ähnlich ist. Unmittelbar darauf entsteht in ihm der Vergleich (Upamiti), dass diess Etwas das sei, was mit dem Worte Gavaya ausgedrückt werde.“ Vergleich ist also, wie man sieht, ein ziemlich unpassendes Wort für Upamiti, aber es giebt keines, welches der eigenthümlichen indischen Vorstellung näher käme. Upamiti beruht nämlich auf Aehnlichkeit sowohl als Unähnlichkeit, und es ist ebenfalls Upamiti, wenn man auf den Satz, dass das Kameel durch seinen langen Hals von den übrigen Thieren verschieden ist, die Vermuthung gründet, dass ein Kameel nicht mit dem Namen Elephant zu belegen sei. Als drittes Beispiel giebt Viçvanâtha die Mudgaparṇî-Pflanze. Man weiss, sagt er, im Allgemeinen, dass eine Pflanze, welche der Mudgaparṇî ähnlich ist, als Gegengift wirkt. Man sieht in einer Pflanze eine gewisse Aehnlichkeit mit der Mudgaparṇî und vermuthet, dass diese Pflanze ein Gegengift enthält.

Diese vier Pramâṇas oder Erkenntnissmittel sind die wichtigsten in der Geschichte der indischen Philosophie. Die übrigen sind von geringerer Bedeutung und werden theilweis im Folgenden zu behandeln sein. Der Grund, warum wir diese vier Pra-

mâṇas besonders erwähnt und je nach den verschiedenen Systemen indischer Philosophen erläutert, war, um zu zeigen, dass in diesem Puncte, d. h. in der Vierzahl der Pramâṇas, Annambhaṭṭa dem Systeme Gotama's und nicht dem Systeme Kaṇâda's folgt. Kaṇâda's Lehre über die Pramâṇas findet sich im neunten Adhyâya. Leider steht mir hierfür nur ein und zwar nicht sehr leserliches MS. zu Gebote (E. d. H. 232), welches Text und Commentar enthält. Der Commentar wird dem Miçra Srî Çankara, dem Sohne Miçra Bhavanâtha's zugeschrieben. Wir finden hier Colebrooke's Angabe, dass Kaṇâda nur zwei Erkenntnissmittel statuirt, vollkommen bestätigt. Nachdem das Pratyaksha, d. h. die sinnliche Wahrnehmung, behandelt ist, wobei auch hier auf die wunderbaren Gesichte der Yogins Rücksicht genommen wird, heisst es, dass, da es zwei Arten des Pramâṇa gäbe, jetzt das zweite, nämlich das Laingîka [1]) zu erörtern sei. Während aber hier (p. 75, a) der Commentar die Zweitheiligkeit des Pramâṇa's behauptet, so hat er im Vorhergehenden doch auch eine Viertheiligkeit, wenn nicht des Beweisens, so doch des Kennens zugestanden. Es heisst nämlich (p. 71. a) [2]), dass Kennen zweifach sei, sicheres Wissen und unsicheres Wissen; und dass das sichere Wissen wiederum vierfacher Art sei, sinnlich, erschlossen, offenbart, und überliefert. Diese vier Arten des Wissens werden wieder erwähnt, wo es sich darum handelt, alles Wissen auf die zwei Erkenntnissmittel zurück zu führen. Das „laingîka-pramâṇam" wird zuerst erklärt als „lingâj jâtam", aus Kennzeichen hervorgegangen, und Kennzeichen (lingam) wird umschrieben durch „die Eigenschaft eines Subjects, welche eine Durchdringung besitzt" (vyâptiviçishṭaḥ pakshadharmaḥ). Darauf folgt die Frage [3]), ob das Kennzeichen selbst, oder aber die Ueberlegung der Kennzeichen den Schluss hervorbringt, eine Frage, die gewöhnlich zu Gunsten der zweiten Ansicht entschieden wird. Der Schluss selbst wird so dargestellt, dass der Rauch [4]) entweder das Mittel ist, als dessen Wirkung oder logische Folge das Feuer gilt; oder indem der Rauch das Zudurchdringende, das Feuer aber das Durchdringende ist. Hierauf folgt der schon aus Annambhaṭṭa's Compendium bekannte Passus über die zwei Arten des Schlusses,

---

1) Pratyaksham ca ... nirûpitam. Idânîm pramâṇam dvividham pratyaksham laingîkam .... iti yad vibhaktam tatra laingìkam idânìm nirûpayitum upakramate. — Die Lesart Laingìka statt Laingika ist so constant im MS., dass ich sie nicht zu ändern wage.

2) Tac ca jnânam dvividham, vidyâ ca avidyâ ca. Vidyâ ca caturvidhâ pratyaksha-laingîka-çâbda-ârsha-lakshaṇâ; avidyâpi caturvidhâ, saṁçaya-viparyaya-svapnândhyavasâyalakshaṇâ.

3) Etena lingam eva 'anumitikaraṇam. na tu tasya parâmarça iti cen na. etc.

4) Sâdhanasya dhûmâder idam sâdhyam vahnyâdi, yadvâ asya vyâpakasya vahnyâder idam vyâpyam dhûmâdi.

Digitized by Google

für uns selbst und für Andere [1]). Diess beweist somit, was in Indien selbst in Frage gestellt worden ist, dass die Vorstellung von einem rhetorischen Beweis als verschieden vom logischen, wenn auch nicht in Gotama's und Kaṇâda's Sûtras nachweisbar, dennoch weit älter als Annambhaṭṭa ist. Die fünf Glieder, aus denen der rhetorische Beweis besteht, scheinen auf den ersten Anblick, ebenso wie die vier Pramâṇas, ursprünglich aus der Schule Gotama's zu stammen. Auch stimmt diess mit dem Character der beiden Systeme, da Gotama seine Hauptaufmerksamkeit auf die Form des Syllogismus wendet, während Kaṇâda sich mehr mit der Bildung der Vyâpti, und den metaphysischen Grundlagen des Syllogismus beschäftigt. Es ist jedoch hiergegen zu bemerken, dass uns im Folgenden ausdrücklich fünf Namen für die fünf Glieder des Syllogismus angegeben werden, welche den Vaiçeshikas eigenthümlich sein sollen. Wir lesen nämlich im MS.: „Das erste der fünf Glieder heisst das Versprechen (Pratijnâ). Es dient dazu, um in kurzen Worten nichts weiter als den Gegenstand des zu bildenden Schlusses kennen zu lehren. Das zweite Glied ist der Grund (Hetuḥ), welches im Ablativ das betreffende Mittel enthält. Das dritte Glied oder die Anführung (Udâharaṇam) lehrt, dass das betreffende Beweismittel und das Zubeweisende sich nie ohne einander finden [2]). Das vierte Glied oder die Herbeiziehung (Upanaya) zeigt an, dass der Grund, welcher nicht ohne das Zubeweisende sein kann, dem Subjecte zukommt. Die Deduction (Nigamana) oder das fünfte Glied zeigt an, dass dem Subjecte das zukommt, was zu beweisen war. Das Argument geht also folgendermassen vor sich [3]): I. Ein Wort ist vergänglich, II. weil es künstlich hervorgebracht ist. III. Alles was künstlich hervorgebracht ist, ist vergänglich; IV. und dieses, das Wort, hat das Attribut des von-Vergänglichkeit-durchdrungenen Künstlich-Hervorgebrachtseins; V. desshalb ist es vergänglich. Die Namen der Vaiçeshikas für diese fünf Glieder haben die folgende Bedeutung: Versprechen, Nachweisung, Aufzeigung, Zuziehung, Wiederholung.

---

1) Tac ca anumânam dvividham svârtham parârtham ca. — Tâni ca vâkyâni pratijnâ-hetu-udâharaṇa-upanaya-nigamanâni. Tatra pratijnâ uddeçyânumity-anûnânatiriktavishayakaçâbdajnânajanakam nyâyavayavavâkyam. Hetuç ca prakṛitasâdhanagatapancamyanto nyâyâvayavaḥ. Udâharaṇam tu prakṛitasâdhyasâdhanâvinâbhâvapratipâdako nyâyavayavaḥ. Upanayaç ca 'vinâbhâvaviçishṭasya hetoḥ pakshavaiçishṭyapratipâdako nyâyâvayavaḥ. Nigamanam tu pakshe prakṛitasâdhyavaiçishṭyapratipâdako nyâyâvayavaḥ.

2) Man bemerke die Aehnlichkeit mit der Aristotelischen Ausdrucksweise: *ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ εστίν.* Arist. Categ. cap. II.

3) Evam ca pravartate nyâyaḥ. Çabdo 'nityaḥ; kṛitakatvât; yadyat kṛitakam tad anityam; anityatvavyâpyakṛitakatvavânç câyam; tasmâd anityaḥ. — Eshâm eva pratijnâ-apadeça-nidarçana-anusandhâna-pratyâmnâyâ ityarthâ Vaiçeshikâṇâm sanjnâḥ.

Digitized by Google

Es folgt hierauf der Abschnitt, der für uns am wichtigsten ist, nämlich die Zurückführung aller Pramâṇas auf zwei [1]). Die Worte Kaṇâda's, an welche sich diese Betrachtungen knüpfen, sind sehr kurz. Er begnügt sich mit einem Sûtra: „*Hierdurch* (nämlich durch das Laingîka) *ist das wörtliche Beweismittel erklärt.*" [2]) Der Commentar jedoch führt diess weiter aus, und zwar wiederum fast in derselben Weise als Annambhaṭṭa, der wahrscheinlich aus diesem oder aus einem sehr ähnlichen Commentar der Vaiçeshika-Schule geschöpft hat. Ich gebe die Stelle aus Annambhaṭṭa, da sie kürzer und deutlicher ist als der handschriftliche Commentar. Annambhaṭṭa sagt [3]), „dass unter Wort der Satz eines Zeugen zu verstehen sei, und dass derjenige, welcher die Wahrheit sage, ein Zeuge sei. Ein Satz aber sei eine Anzahl von Wörtern, wie z. B. Bringe die Kuh; Ein Wort sodann habe stets eine Bedeutung, und die Bedeutung eines Wortes sei das Uebereinkommen, dass vermittelst eines bestimmten Wortes ein bestimmter Gegenstand verstanden werde. Damit aber ein Satz verständlich sei, müsse er drei Eigenschaften haben, Construction, Widerspruchslosigkeit und Continuität. Construction besteht darin, dass ein Wort, wenn es nicht mit einem andern verbunden ist, für sich selbst uns kein Verständniss eines zusammenhängenden Gedankens giebt. Widerspruchslosigkeit besteht darin, dass nicht ein Wort den Sinn des andern aufhebt, und Continuität darin, dass die Worte nicht in zu langen Pausen ausgesprochen werden. Ein Satz ohne Construction kann kein Erkenntnissmittel oder Pramâṇa sein. Wenn man z. B. sagt: Ochs, Pferd, Mensch, Elephant, so können wir daraus nichts lernen, weil die Construction fehlt [4]). Wenn man sagt: „Bewässere mit Feuer", so ist diess wiederum kein Pramâṇa, weil es eine Unmöglichkeit enthält. Wenn man endlich sagt: „Bringe die Kuh", die Worte aber nicht zusammen,

---

1) Pramâṇântarâṇi laingîke 'ntarbhâvayitum prakaraṇântaram ârabhate.

2) Etena çâbdam vyâkhyâtam.

3) Âptavâkyam çabdaḥ. Âptas tu yathârthavaktâ. vâkyam padasamûhaḥ, yathâ gâm ânayeti. Çaktam padam. Asmât padâd ayam artho boddhavya iti [Îçvarecchâ] sanketaḥ çaktiḥ. —

Âkânkshâ yogyatâ sannidhiçca vâkyârthajnânahetuḥ. Padasya padântaravyatirekaprayuktânvayânanubhâvakatvam âkânkshâ. Arthâbâdho yogyatâ. Padânâm avilambena 'uccâraṇam sannidhiḥ. —

Âkânkshâdirahitam vâkyam apramâṇam yathâ gaur açvaḥ purusho hastîti na pramâṇam âkânkshâvirahât. —

Agninâ sinced iti na pramâṇam yogyatâvirahât. —

Prahare prahare 'sahoccâritâni gâm ânayetyâdipadâni na pramâṇam sannidhyabhâvât.

Vâkyam dvividham vaidikam laukikam ca. Vaidikam Îçvaroktatvât sarvam eva pramâṇam. Laukikam tv âptoktam pramâṇam, anyad apramâṇam.

4) Diess erinnert wieder auffallend an Aristoteles Categ. cap. 2. *Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς. Τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.*

Digitized by Google

sondern in Zwischenräumen von je einer Nachtwache ausspricht, so können sie nichts gelten wegen des Mangels an Continuität. Worte sind nun entweder vedisch oder profan. Vedische Worte sind stets gültig, weil sie vom Herrn gesprochen sind. Profane Worte sind gültig, wenn sie von einem guten Zeugen herrühren, sonst nicht.“

Ziemlich dieselbe Auseinandersetzung, nur etwas ausführlicher, findet sich in den Commentaren zu unserm Sûtra: „Hierdurch ist das wörtliche Beweismittel erklärt.“ Während aber Annambhaṭṭa das Wort als Beweismittel unabhängig für sich bestehen lässt, führt es Kaṇâda in seinem Sûtra, und noch mehr der Commentar auf das zweite Pramâṇa, d. h. auf den Schluss, zurück, und zwar desshalb, weil es doch wiederum eines überlegenden Schliessens bedarf, um die Verständlichkeit und Gültigkeit eines Wortes zu bestimmen.

Ehe nun der Commentar zum Upamâna übergeht, sagt [1]) er erst noch ein paar Worte über ein anderes Pramâṇa, welches bis jetzt noch nicht erwähnt worden ist. Dieses ist Ceshṭâ oder Geberdenspiel. Dass Ceshṭâ diese Bedeutung hat, wird mehr als wahrscheinlich durch die Herbeiziehung einer ziemlich parallelen Stelle im Sâhitya-Darpaṇa [2]). Hier sind nämlich vorher die Andeutungen behandelt worden, welche in den Worten selbst liegen (çâbdî vyanjanâ); und es schliesst sich hieran die Betrachtung der Andeutungen, welche in den Dingen liegen (ârthyî vyanjanâ). Eine von diesen heisst Ceshṭâ, und zwar wird sie durch folgendes Beispiel erklärt: „Wenn die Geliebte sieht, dass ihr Freund wissen möchte, um welche Zeit er sie treffen kann, so drückt sie den Lotus zusammen, mit dem sie spielt, und winkt ihm zu mit lachendem Auge.“ Hiermit weiss der Geliebte, dass er gegen Abend kommen soll, denn diess ist die Zeit, wo der Lotus seine Blüthen schliesst. Aehnliche Beispiele giebt auch der Commentar zu Kaṇâda. Aber er fügt hinzu, dass das Geberdenspiel doch nur wieder vermittelst eines Wortes, an welches es erinnere, und welches wie ein geschriebenes Wort im Gedächtnisse [3]) hafte, Mittheilung bewirken könne; dass also Geberdenspiel, ebenso wie das Wort selbst, zum Laingika gehöre. Es kommen dabei manche interessante Puncte zur Sprache, z. B. dass bei den Taubstummen (Eḍamûka) die Mittheilung durch Geberden des vermittelnden Wortes entbehre, wobei denn auch auf den Unterricht und die Dressur der Pferde und Elephanten Rücksicht genommen wird. Andere Beispiele für Geberdensprache sind, dass man beim ersten

---

1) Kecic ceshṭâ pramâṇântaram iti vadanti.

2) Vgl. Sâhitya-Darpaṇa, ed. Röer et Ballantyne p. 35. u. p. 19.

3) Ceshṭâ dvividhâ, kṛitasamayâ, akṛitasamayâ ca. Tatra kṛitasamayâ [abhiprâyasam] çabdam smârayati, na tu saṁsargapramâm api janayati. Lipivat smṛityârûḍhaḥ çabda eva tatra pramâṇam, çabdasya ca lingatvam uktam.

Blasen der Muscheln (Trompeten) abmarschirt, oder beim Aufheben der Hand zuschlägt u. s. w. In keinem Falle, heisst es aber, kann man durch Geberden eine Construction ausdrücken, und es ist klar, dass überall zwischen der Geberde und ihrem Verständniss das Wort in der Mitte liegt.

Das nächste Pramâṇa, welches Kaṇâda, nach dem Commentare zu urtheilen, zum Laingîka rechnet, ist das Uebertragen eines Wortes oder das Upamâna, was gewöhnlich durch Vergleich übersetzt wird. Es besteht darin, den Gegenstand zu errathen, der durch ein Wort bezeichnet wird, von dem man nur weiss, dass es etwas, gewissen andern Dingen Aehnliches, ausdrückt. Die Auseinandersetzungen sind fast wörtlich dieselben als in Annambhaṭṭa, nur dass der Vaiçeshika das Upamâna, vermittelst des Çabda, auf das Laingîka zurückführt [1]).

Dasselbe geschieht darauf mit der Arthâpatti [2]), oder Voraussetzung. Was unter Voraussetzung im technischen Gebrauche zu verstehen sei, lernen wir am besten aus dem Beispiele. Dieses lautet: „Wenn man durch das sicherste Pramâṇa, d. h. durch sinnliche Wahrnehmung, weiss, dass Caitra, der in diesem Hause lebt, nicht zu Hause ist, so setzt man voraus, oder es liegt in der Sache selbst, dass er ausgegangen ist. Oder, wenn Devadatta am Tage nicht isst und doch fett wird, so versteht es sich von selbst, dass er sich in der Nacht etwas zu Gute thut.“ Es ist nicht schwer nachzuweisen, wie dieses Erkenntnissmittel wiederum auf die Regeln des Laingîka zurückzuführen ist.

Das nächste [3]) Pramâṇa ist Sambhava oder Möglichkeit, bei Colebrooke Sambhavî. Es scheint dieses in doppelter Weise gebraucht zu werden, theils in Rücksicht auf das Ganze und seine Theile, theils in Rücksicht auf das Subject und seine möglichen Attribute. Im ersten Falle haben wir bei Maassen die Möglichkeit eines Droṇa, wenn es eine Khâri giebt, und die Möglichkeit eines Âḍhaka, wenn es einen Droṇa giebt [4]). Ebenso wird Hundert vom Tausend vorausgesetzt. Etwas [5]) anderes ist es aber,

---

1) Tatra upamânam tâvad anumânam çabdadvârâ. Tathâ hi gosadriço gavaya iti vâkyam tâvad âraṇyakena kidṛig gavaya iti nâgarakajijnâsâyâm abhidhiyate. Tatra yo gosadṛiçaḥ sa gavayaçabdavâcya iti sâmânâdhikaraṇyabalâd atideçavâkyam çravaṇam anantaram eva parichinatti. Vanam gatam tu tâdṛisam piṇḍam upalabhya ayam asau gavayavâcya iti pratisandhatte.

2) Arthâpattir apy anumânam eva. Tathâ hi dṛishṭârthâpattis tâvaj jîvataç Caitrasya gṛihâsattvena dṛiḍhatarapramâṇâvadhṛitena bahiḥsattvam kalpayanti. Tatra 'upapâdyopapâdakayor vyâpyavyâpakabhâvâvadhâraṇâdhinaiva bahiḥsattvapratîtiḥ. Bhavati hi jivato gṛihâsattvam bahiḥsattvena sahacaritam; bahiḥsattvam vinâ jîvato gṛihâsattvam anupapannam iti va jnânam.

3) Sambhavo 'py anumânam eva, tadudâharaṇam hi bhavati. Khâryâm droṇaḥ sambhavati, droṇa âḍhakam sambhavati, sahasre çatam ityâdi.

4) Vgl. Lîlâvatî, Colebrooke pag. 3.

5) Brâhmaṇe vidyâ sambhavati, kshattriye çauryam ityâdi tat pramâṇam eva na bhavati, aniçcâyakatvât.

wenn ich bei einem Brahmanen die Wissenschaft, bei einem Kshattriya die Tapferkeit als möglich statuire. Hier nämlich ist die Annahme erst noch zu beweisen.

Wir kommen nun zum Nichtsein [1]), was unabhängig für sich ein Mittel der Erkenntniss sein soll, weil ebenso wie man von einer Wirkung auf die Ursache schliesst, es einen Schluss vom Nichtsein einer Wirkung auf das Nichtsein der Ursache geben müsse. Dieser beruhe nicht auf einer Vyâpti, und sei also verschieden vom Anumâna. Diese Ansicht wird hier in derselben Weise als im Vedânta-çikhâmaṇi dem Bhaṭṭa, einer der Hauptautoritäten der Mimânsakas, zugeschrieben. Bhaṭṭa statuire ein Pramâṇa, welches er Anupalabdhi, Nichtwahrnehmen, nenne, und welches auf dem Erdboden und sonst das Nichtsein von Dingen auffasse, und zwar nicht nur bei sinnlichen, sondern auch bei übersinnlichen Dingen. Im ersteren Falle nun rechnet es der Commentar zum ersten Pramâṇa Kaṇâda's, nämlich der sinnlichen Wahrnehmung. Im zweiten Falle aber zum Laingîka oder dem erschlossenen Wissen.

Das letzterwähnte Pramâṇa ist Aitihya [2]), oder das „On dit". Tiefer konnte man allerdings nicht steigen, denn Aitihya wird hier wirklich erklärt, nicht etwa als anerkannte Tradition, sondern als ein Gerede, das von einem zum andern geht, ohne dass man seinen Urheber kennt. Es war also nicht schwer, dieses aus der Reihe der Pramâṇas zu streichen. Fassen wir aber Aitihya als gleichbedeutend mit Sage, in welchem Sinne es z. B. im Taittirîyâraṇyaka [3]) gebraucht wird, so fällt es dann natürlich unter die Kategorie des Wortes, und es bliebe dann nur zu entscheiden, ob die Urheber der Sage, gleich den Smṛitikâras, gültige Zeugen sind oder nicht. Diess würde uns aber in Discussionen führen, die mit den philosophischen Fragen der Vaiçeshikas nur sehr lose zusammenhängen, und die vielmehr in dem Systeme der Pûrvamîmânsakas ihre Stelle finden. In Bezug auf die Vaiçeshikas ist nur noch hinzuzufügen, dass sie, wie Kapila, die Intuition der erleuchteten Rishis unter die Kategorie des Pratyaksha ziehen, also vom Aitihya entschieden getrennt halten [4]). Doch bemerkt der Commentar, nicht ohne eine gewisse Ironie, dass sich etwas Aehnliches auch bei gewöhnlichen Menschen-

1) Abhâvo 'pi mânântaram, kâryeṇa kâraṇânumânavat kâryâbhâvena kâraṇâbhânumânasya avyâptimûlakatve nânumânântarbhâvât. Bhaṭṭamatam tu bhûtalâdâv abhâvagrâhakam pramâṇam anupalambhâkhyam. Tat kvaccit pratyakshe, kvacic ca 'anumânântarbhûtam.

2) Aitihyam avijnâtapravaktṛikam pravâdapâramparyam. Iti ha 'iti nipâtasamudâyaḥ parâvṛitte vartate; tasya bhâva aitihyam.

3) „Smṛitiḥ pratyaksham aitihyam anumânaç catushṭayam". *Comm.* Aitihyam itihâsapurâṇamahâbhâratabrâhmaṇâdikam.

4) Ârsham jnânam sûtrakṛitâ pṛithak na lakshitam, yogipratyakshe 'ntarbhâvât. —

kindern finde [1]), wie wenn ein Mädchen sagt: Mein Herz kündet mir, dass morgen mein Geliebter mich verlassen wird.

Nachdem also der Vaiçeshika den verschiedenen Pramâṇas bis in die Herzenskammern verliebter Mädchen nachgespürt hat, und kein Mittel der Erkenntniss gefunden hat, das sich nicht auf die Sinne oder auf die Vernunft zurückführen liesse, so kann er nun mit Recht ausrufen: „es giebt nur zwei Organe des Wissens, weder mehr noch weniger!"

Es liessen sich wohl noch andere Puncte nachweisen, in welchen Annambhaṭṭa dem Gotama huldigt, und dem Kaṇâda untreu geworden ist. Meist jedoch hat Annambhaṭṭa hierbei Vorgänger in den Commentatoren der Vaiçeshikasûtras. Diese geben beide, namentlich bei technischen Gegenständen, welche Kaṇâda nur kurz und bündig andeutet, während sie Gotama ausführlich erklärt, Nachträge, die wir Excurse nennen würden, und worin sie die Ansichten beider Meister verbinden und gegenseitig erklären. Die Hetvâbhâsas z. B. sind von Kaṇâda selbst nur in zwei Classen getheilt, die Commentatoren aber geben ebenso wie Annambhaṭṭa eine weiter ausgebildete und ursprünglich wohl der Schule Gotama's entlehnte Darstellung. Dass die fünf Glieder des rhetorischen Beweises ebenfalls ursprünglich dem Gotama angehörten, und erst später, d. h. nach Kaṇâda's Zeit, von den Vaiçeshikas angenommen und verarbeitet wurden, scheint nach dem, was oben darüber gesagt, nicht unwahrscheinlich. Dieses Verhältniss der Philosophie Kaṇâda's zu der Gotama's wird aber besser an einem andern Orte weiter zu besprechen sein, denn es gehört dazu eine umfassendere und gründlichere Kenntniss der beiden Systeme, als ich sie jetzt besitze.

Es ist sehr richtig bemerkt worden, dass in unserem Fache Fehler leicht sind. Diess kommt aber hauptsächlich daher, dass die nöthigen Materialien entweder noch gar nicht zugänglich sind, oder nur in unkritischen Textausgaben vorliegen. Wirft man nun nach einer schnellen und daher oberflächlichen Lectüre von solchen Werken Alles bunt zusammen, was irgendwie interessant und theilweis verständlich scheint, so ist es ohne Frage sehr leicht Fehler zu machen. Man kann sich im Interesse der Wissenschaft darüber hinwegsetzen und es andern überlassen, die Fehler nachzuweisen und zu berichtigen. Leider haben aber nur wenig Leute Zeit fortlaufende Vârttikas zu schreiben. Man begnügt sich die Fehler am Rande zu bemerken, aber die grosse Masse derselben muss ihrem Schicksale überlassen bleiben. Wenn dann aber hier und da einmal ein zu sehr hervortretender Lapsus gerügt wird, so sollte man darüber nicht ungehalten sein, und grammatische Versehen hinweg zu disputiren, ausgelassene Stellen als unwesentlich

1) Tad ârsham iti; tac ca kadâcil laukikânâm api bhavati, yathâ kanyakâ vadati, çvo me bhrâtâ ganteti hṛidayam me kathayatîti.

Digitized by Google

zu bezeichnen, oder gar eine künstliche Distinction zwischen Paraphrase und Uebersetzung zu begründen suchen, die vor einer wissenschaftlichen Critik nicht bestehen kann. Am wenigsten sollte man sich darauf stützen, dass man es jetzt nach drei Jahren selbst besser machen könnte.

Wenn es aber auch in unserm Fache leicht ist Fehler zu machen, so scheint es weniger leicht Fehler zu entdecken. Es sind leider in den beiden ersten Aufsätzen über indische Philosophie einige Fehler stehen geblieben, die man als solche hätte rügen können, auch ohne sich selbst dabei als Autorität citiren zu müssen. Ein *αὐτὸς ἔφα* aus seinen eigenen Werken hernehmen zu müssen, ist stets peinlich. Es war aber eine doppelt unglückliche Wahl, dass der einzige grobe Fehler, den man in diesen beiden Abhandlungen urgiren zu können glaubte, ein Fall war, wo etwas, was man selbst noch für allgemein gültig hielt, von Andern nicht mehr in dieser cruden Allgemeinheit behandelt wurde. Einiges hierüber findet sich im 7. Bande der Zeitschrift. Die Fehler, die wirklich wesentlich waren, sind die folgenden. Bd. VI. S. 26. Z. 16. sind die Worte: „und die Seele“ zu streichen. Die Seele gehört nicht zu den Gegenständen, die je in die sinnliche Wirklichkeit treten, wie diess aus der drittnächsten Zeile hervorgeht, wo es heisst, dass die Atome der Seele nie aus ihrer vorwirklichen Gestalt heraustreten. — S. 27. Z. 3. v. u. ist „und vibhu's“ zu streichen. S. 236, Z. 26. ist zu bemerken, dass Sâmânya selbst nicht pratyaksha oder sinnlich wahrnehmbar sein kann, weil es nitya ist, wie aus S. 31. hervorgeht. Die Dinge werden sinnlich wahrgenommen, und an ihnen haftet das Sâmânya. Es ist diess übrigens dieselbe Streitfrage als die der Nominalisten und Realisten. S. 237. Z. 11. lese man Induction statt Deduction, wie diess der Sinn des Satzes verlangt.

Auch noch manches Andere wird wohl später einer Verbesserung oder Berichtigung bedürfen. Doch kann ich nicht umhin am Schlusse dieser Darstellung der Vaiçeshikalehre nochmals die grosse Genauigkeit und Klarheit zu rühmen, welche die hier besprochenen und benutzten Uebersetzungen philosophischer Werke auszeichnen. Dr. Ballantyne hat allerdings grosse Vortheile durch die Beihülfe gelehrter Brahmanen, aber nur Wenige haben wie er die Vortheile seiner Stellung zu benutzen gewusst. Möchten diese Aufsätze dazu beitragen, seinen Bestrebungen unter den Gelehrten Europas dieselbe Anerkennung zu verschaffen, die ihm von den Pandits in Indien so reichlich zu Theil wird.

Oxford, d. 2. Jan. 1853.

Digitized by Google

Zendstudien.

Von

Dr. Martin Haug.

I. Uebersetzung und Erklärung von Jaçna c. 44.

Einleitung.

Indem ich hier der gelehrten Welt die Erstlingsfrucht meiner orientalischen Studien, denen ich mich unter der Leitung der trefflichsten Lehrer, des Hrn. Prof. Heinrich von Ewald in Göttingen und Hrn. Prof. Roth in Tübingen, mehrere Jahre hindurch mit Liebe widmete, übergebe, möge es mir gestattet sein, einige einleitende Worte über die Zendstudien und die Art und Weise, wie diese alte Sprache wieder richtig erkannt werden kann, zu reden.

Die Sprache des Avesta, die mehr Schwierigkeiten bietet, als die irgend einer andern alten Religionsurkunde, z. B. die der Veden und des A. T., weil die Hülfsmittel zur Erklärung desselben theils zu unsicher, theils sehr schwer aufzusuchen sind, kann nur dann wieder richtig verstanden werden, wenn alles, was irgendwie Licht verbreiten kann, auch das Entfernteste, sowohl die Tradition, als die verwandten Sprachen, mit gehöriger Kritik zu Rathe gezogen wird.

Ueber den Werth der Tradition, der Huzvâresch-Uebersetzungen, kann man noch kein bestimmtes Urtheil aussprechen, da sie noch zu wenig gekannt und zu wenig untersucht ist, was erst geschehen kann, wenn das von den Freunden dieser Studien schon längst erwartete 2. Heft der Spiegelschen Avesta-Ausgabe erschienen ist. Indess dürfte nach dem, was bis jetzt davon bekannt ist, der Werth der Huzvâresch-Uebersetzungen und Glossen nicht allzu hoch anzuschlagen sein, und etwa den gleichen Rang mit den Veden-Scholiasten haben. So wenig man mit diesen allein ein sicheres Verständniss der Veden gewinnen könnte, da sie gewissen spätern Vorstellungen zu lieb, nur zu oft die ungereimtesten Dinge aus dem Text herausklauben, ebenso wenig dürfte man mit der Tradition der Parsen allein den Avesta sicher verstehen. Ausserdem bietet das richtige Verständniss auch nur der Tradition ebenso grosse Schwierigkeiten, als die des Urtextes. Das

Digitized by Google

Pehlewi oder Huzvâresch [1]), worin diese Tradition niedergelegt ist, ist ein Gemisch von persischen und aramäischen Elementen,

1) Das Verhältniss des neuern Persischen zum Pehlewi wird gewöhnlich so aufgefasst, dass das erstere die im Pehlewi enthaltenen aramäischen Bestandtheile ausgeschieden habe. Diese Ansicht finde ich durchaus unbegründet; bei näherer Prüfung des neupersischen Wortschatzes finden sich eine Reihe Wörter, die sich nicht auf indogermanische Wurzeln zurückführen lassen, und auch nicht aus dem Arabischen aufgenommen sind; ich will nur einige wenige Beispiele anführen. آمدن, das bisher fälschlich aus d. Skr. â + mâ, messen, erklärt wurde, ist ein ächt semitisches Wort; die Präp. â ist ihm gar nicht ursprünglich beigegeben, wodurch allein, freilich mit einiger Mühe, die Bedeutung *durchmessen, wohin gelangen*, entstehen könnte; im Pârsi und Huzvâresch lautet das Wort bloss מת, مدن (s. Spiegel, Pârsigrammat. p. 75); diess allein kann schon auf den richtigen Ursprung des Wortes leiten; es ist das aramäische ܡܛܐ kommen, das wir im Hebräischen als מָצָא *finden* (eigentl. wohin gelangen, etwas erreichen, dann *finden*), im Arab. als مضى *weggehen*, im Aethiopischen als mazá *kommen*, treffen. Ferner موبد, das durchaus keine indogermanische Bildung ist; schon das präfigirte *m* weist auf semitischen Ursprung; es ist nichts als das Partic. activ. des Afel mâ'-bed, der W. עבד dienen, auch in religiösem Sinne für verehren gebraucht (m. vgl. עֶבֶד יְהֹ״ und das in phönikischen Inschriften so häufige עבד vor Götternamen); das Afel als stärkeren Stamm bezeichnet namentlich das mühevolle Arbeiten (m. vgl. akteb, scriptitare; Knös Chrest. syr. p. 114.); *môbed* ist der, welcher mit Anstrengung etwas verrichtet, also in priesterlichem Sinne die gottesdienstlichen Handlungen pünktlich besorgt. Merkwürdigerweise findet sich im Syrischen gerade dieses mâ'bed als Magier, Zauberer; jedoch scheint es erst wieder aus dem Persischen genommen zu sein und aus Religionshass die schlimme Nebenbedeutung bekommen zu haben; in der Peschito findet es sich nicht. — Ferner اینک siehe; diess wird man vergeblich aus den Iranischen Sprachen zu erklären versuchen; hier haben wir wohl اين, armen. ain, Skr. êna; aber woher das k? und woher die Bedeutung *siehe?* Es ist ganz das syr. ܗܐ mit dem Suff. der 2ten Person, das im Hebräischen הִנֵּה, im Arabischen إِنَّ lautet. — جنبيدن lässt sich schlechterdings nicht mit einigem Grund auf eine indogermanische Wurzel zurückführen, man müsste nur an ǵambh *gähnen*, denken, woraus sich aber die Bedeutung *sich bewegen* nicht recht erklären liesse; es ist sicher semitisch; hier haben wir syr. ܓܶܢܒܳܐ, arab. جانب Seite, äthiop. gabô Seite; davon leiten sich die Verba ܓܢܒ auf die Seite bringen, *stehlen*, hebr. גָּנַב, arab. جنب auf die Seite gehen, *weggehen* von etwas, sich *entfernen*; demnach ist جنبيدن eigentlich auf die Seite gehen, fortgehen, woraus dann die allgemeinere sich *fortbewegen* geflossen ist. — Hierher zu ziehen ist auch زمان Zeit, das sich in allen semitischen Sprachen findet, hebr. und chald. זְמַן, syr. ܙܒܢ, arab. زمن, زمنا, äthiop. z'man und nicht erst durch das

die nicht immer so leicht zu erkennen sind; diess verlangt schon eine ziemliche Vertrautheit mit dem persischen und aramäischen Wortschatz; die Schwierigkeiten werden noch vermehrt durch die Unvollkommenheit der Schrift, durch das häufige Fehlen der diakritischen Puncte, ähnlich wie in der Qufischen Schrift des Qor'ân, so dass oft ein Zeichen mehrere ganz verschiedene Laute bezeichnet, wie z. B. *n* und *w* beständig mit einem Zeichen geschrieben werden. Auf derselben Stufe wie die Huzvâresch-Uebersetzungen scheinen die Sanskrit-Uebersetzungen zu stehen, die sich ganz sklavisch an das Original halten. Doch ich will mich nicht länger bei der Tradition aufhalten, da sie noch fast nicht veröffentlicht ist.

Will man das Zend ohne dieselbe wieder aus dem Tode ins Leben zurückrufen und über die ehrwürdigen Urkunden der Lichtreligion Licht verbreiten, so muss man einen mühevollen, aber desto sicherer zum Ziele führenden Weg einschlagen. Zuerst müssen die Zendschriften selbst genau geprüft und aus sich selbst zu erklären versucht werden; so sind hauptsächlich die Parallelstellen zu Rathe zu ziehen, um den ungefähren Sinn eines dunkeln Wortes zu erschliessen, wobei die Brockhaus'sche Ausgabe die trefflichsten Dienste leistet. Vor allem aber muss die Grammatik fester und sicherer gestellt werden, als bisher geschehen ist, was freilich wegen mangelnder kritischer Textausgaben nicht wohl möglich war. Verfolgt man das Zend geschichtlich, d. h. giebt man genau Acht, wie es sich in den Schriften von den früheren bis auf die späteren Zeiten entwickelte, so wird man einen sichern Anhaltspunct für die Erklärung und Feststellung grammatischer Erscheinungen, sowie der Wortbedeutungen, finden und manche falsche Ansicht über das Wesen dieser Sprache dürfte so verschwinden. Was dieses Wesen betrifft, so hat man sich vor zwei, einander entgegengesetzten Ansichten zu hüten; einmal soll man nicht glauben, dass das Zend überhaupt eine in wilder Auflösung begriffene Sprache sei, und im allgemeinen die grammatischen Bildungen im Gebrauche verwirrt habe; ebenso hat man sich davor zu hüten, im Zend eine ganz fest und genau geregelte Sprache zu suchen und alles nach den strengen Gesetzen der durch einheimische Meister geregelten Sanskritgrammatik zu erklären. Das Zendvolk hatte keinen Pâṇini, noch eine Akademie, die ihrer Sprache feste Gesetze gegeben haben würden. Es ist vielmehr eine Sprache, die, erst im Werden begriffen, noch ehe sie sich zu einer ganz festen Gestalt gleichsam krystallisirte, dem Verfall entgegeneilte. Sie ist aufs genaueste mit der Sprache des Homer und der Veden zu vergleichen, die so deutlich und schön

---

Arab. in das Persische gekommen ist, wie schon die abweichende Schreibweise zeigt; das Wort findet sich auch im Armenischen, shaman, shamanag, wie so manches andere semitische Wort.

Digitized by Google

die Sprache noch im vollen Flusse des Werdens darstellt. So entwickelt sich z. B. bei Homer allmählig der Artikel, was die griechischen Grammatiker (Aristarch) und auch neuere Philologen zu der Annahme verleitete, Homer habe den Artikel noch nicht; ebenso ist der Gebrauch der Tempora und Modi noch nicht recht geregelt, wie z. B. *εἰ* oft mit dem Conjunct. steht. Gerade so fliesst alles noch in den Veden; hier finden wir Dehnungen von Vocalen, namentlich des *a*, oft ganz willkürlich, denn aus metrischen Gründen lassen sie sich nicht immer erklären, man vgl. z. B. das so häufig vorkommende vâvṛdhâna, vâvṛdhê, die gewöhnlich als reduplicirte Perfecte gefasst werden (ebenso gut können sie indess Intensive sein) und vavṛdhênja u. s. w. Der Gebrauch der Casus, sogar ihre Form ist noch nicht ganz geregelt; so wird der Instrumental noch oft als Locat. gebraucht, z. B. djâvâ am Himmel, ćarathâ auf der Wanderung (s. Roth, Erläuterungen des Nirukta p. 140); der Locat. wird sogar oft ohne Endung gelassen, z. B. vjoman in dem Himmel. Derselbe Fluss herrscht auch in den Verbalbildungen; nicht nur wird der Präsensstamm (so nenne ich die sogenannten Specialtempora) einer Wurzel auf verschiedene Weise und durch verschiedene Suffixe und Infixe gebildet (na der 7. Conj. ist z. B. ein Infix, man vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. d. Hebr. Spr. p. 207. Not. 1.), z. B. nu loben, bildet nauti und nuvati, kṛ machen, karôti (8), gewöhnl. kṛṇôti (5) und auch karati (1) (s. Benfey Gloss. zum Sâmavêda p. 47.), sondern auch das Atmanêpadam und Parasmaipadam binden sich noch an keine festern Regeln. Ja dieser Fluss ist sogar noch bei den Personalendungen sichtbar: so steht die 2. Person für die erste und dritte; man nehme z. B. das bekannte gṛṇíshê [1]), eigentl. eine 2. Person des Atmanêp. *du lobsingst*, das aber in vielen Stellen dem Sinne nach heissen muss *ich lobpreise*, und aǵâs als 3. Pers. sing. (s. weitere Beispiele bei Roth, Erläut. z. Nir. p. 85. Not. 1.). Ebenso hat die Augmentation noch nicht ihre festen Regeln; das Augment wird bald gesetzt, bald weggelassen, was in dem spätern Sanskr. stehen muss, gerade wie in der Homerischen Sprache; der Conjunct. (Lêṭ) wird durch kurzes und langes *a* gebildet; vgl. vanât und junaǵatê (Sam. ved. I, 4, 1, 3, 6.). Mannichfach ist auch die Ausdrucksweise des Infinitivs und die Form dafür, am gewöhnlichsten dhjâi (ein Suffix, das sicher verwandt oder identisch ist mit dem W. dhjâi denken; ich unterlasse hier die nähere Ausführung), und Formen des Suff. tu, tavê, tavai u. s. w. (s. Benfey Grammat. des Sanskr. §. 919.). Sehr anschaulich sieht man das Fliessen und Werden des Vedischen Sanskrit, auf das überhaupt Heraklits, des dunkeln Ephesiers, Ausspruch *πάντα ῥέοντα*, seine volle Anwendung findet, auch in der Fülle von Partikeln: i, it, îm, sîm, na, nu, u, uta, kam u. s. w., die, wie die

1) Indess könnte es auch eine 1. Pers. Conjunct. Aorist. sein.

Splitter der Urmaterie im grossen Weltraume, im Meere der Sprache als Reste von Bildungen und Keime zu neuen, herumschwimmen, und in der Gestaltung der Sprache wichtige Rollen übernommen haben.

Denselben Fluss finden wir auch im Zend in den älteren Stücken des Jaçna, der eine Reihe gewiss alter Liederverse enthält; so die Dehnung und Kürzung der Vocale oft ohne festes Gesetz; doch werden in vielen Stücken des Jaçna die Endvocale sogar stets gedehnt, was vom Tone herzurühren scheint [1]); so kommen die Voluntativformen, frjâ und frjâi nebeneinder ohne erheblichen Unterschied vor; so entwickeln sich aus einer Wurzel noch mehrere nebeneinander bestehende gleichbedeutende Stämme, z. B. aus gere (Skr. grî singen), geredh, gereǰ (Jaçn. 29, 1.), aus mere (Skr. mṛ) merenć (Vend. c. 13. p. 397 ed. Burnouf) und mard (Jaçn. 51. p. 424) *morden*, ferner wird der Präsensstamm noch mannigfaltiger gebildet, z. B. von pere *zerstören*, pairjêiti (4), perenê (9), parâiti (1) (s. Brockhaus Glossar zum Vendid. Sade p. 376); ebenso hat die Augmentation und die Reduplication keine festen Regeln u. s. w. Alles diess wird im Einzelnen im Commentar zu Jaçna 44 gezeigt werden, wesswegen ich es hier nicht weiter ausführe.

Das Zend hat also, wie das Vedische Sanskrit und das Homerische Griechisch, noch keine recht feste Gestalt; damit soll aber nicht gesagt sein, dass sich durchaus nichts Festes und Geregeltes darin entdecken lasse; im Gegentheile, es ist in man-

---

1) Will man den Grund dieser Erscheinung näher untersuchen, so lassen sich eigentlich blos drei Möglichkeiten anführen (denn zufällig kann eine so grundsatzmässige Dehnung aller einfachen Endvocale am Ende nicht sein), entweder ist sie Folge des Tones, oder des Metrums, oder von beiden. Von letzterem kann diese Dehnung indess allein nicht wohl ausgehen, da sie ohne alle Rücksicht auf die Versfüsse, die vorherrschend jambisch sind (wie diess auch bei den Metren der Veden und der Arabischen Poesie der Fall ist), Statt findet; sehr oft fällt freilich das Ende eines Versfusses mit einem langen Endvocale zusammen und ganz ohne Einfluss dürfte das Metrum nicht gewesen sein. Zur Erklärung dieser Erscheinung müssen wir aber noch den Ton zu Hülfe rufen. Dieser scheint in dem Dialekt des Zend, den wir in den meisten Stücken des Jaçna haben, vorherrschend auf die letzte Sylbe gefallen zu sein, wie diess in manchen Sprachen der Fall ist, z. B. im Armenischen, das in manchen Stücken diesem alten etwas härteren, die Kehlhauche liebenden Dialekte nahe steht (s. Petermann Grammat. ling. armen. p. 9 sq.), und hier eine Folge des verschwindenden Unterschieds zwischen langen und kurzen Vocalen sein dürfte. Aehnlich zieht sich im Aethiopischen sehr oft der Ton auf das Ende der Sylbe, wo noch ein langer fester Vocal ist; man vgl. z. B. f'ţûr (geschaffen) kŭlû (alles) u. s. w. Auch das Türkische hat vorherrschend den Ton am Ende (s. Kasem Beg Allgem. Grammat. der türkisch-tatar. Spr. p. 16); ebenso das Hebräische, dessen Tongesetze Ewald so trefflich entwickelt hat (Ausf. Lehrb. §. 66 ff.). Da der Ton die Kraft hat, ursprünglich kurze Vocale zu dehnen (Ewald LB. §. 67.), so dürfte sich bei dieser Annahme leicht jene Erscheinung erklären. Eine tiefere Untersuchung des Wesens der Zendvocale in steter Vergleichung anderer Sprachen dürfte hier zu ziemlich sichern Ergebnissen führen.

chen Bildungen schon mehr erstarrt als das Vedische Sanskrit: so hat es nicht mehr die mannigfachen Conjunctivbildungen, die vielen Aoristbildungen mit *s*, die uns in den Veden begegnen; auch das Augment findet eine weit sparsamere Anwendung. Es ist vielmehr eine Sprache, die nie zu einer ganz festen grammatischen Gestaltung, wie das Sanskrit oder Griechische, gelangte, sondern als sie aus dem Zustande des Werdens in den des Gewordenseins übergehen wollte, vielleicht aus Mangel an allseitiger Pflege, rasch dem Verfall entgegeneilte. Diesen geschichtlichen Gang der Entwickelung des Zend können wir noch ganz deutlich verfolgen, wenn wir die Sprache der älteren Stücke des Jaçna mit der des Vêndidâd vergleichen; während jene noch in den Formen und dem Satzbaue fester und sicherer ist, zeigt sich in dieser schon einige Zerrüttung.

Eine höchst wichtige Frage ist die nach der Beschaffenheit der Texte, die indess nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn man eine klare Vorstellung über den Entwicklungsgang des Zend sich gebildet hat. Die Texte sind durchaus nicht so verdorben, als man früher glaubte, wie man aus den von Spiegel und Westergaard begonnenen Ausgaben des Avesta ersehen kann. Ueber Spiegel's Ausgabe erlaube ich mir noch kein bestimmtes Urtheil, da erst die Varianten und die Huzvâresch-Uebersetzung erschienen sein müssen, um sie gerecht würdigen zu können. Ueber Westergaard's Ausgabe lässt sich schon eher ein Urtheil fällen, da er die Varianten gleich unter den Text setzte. Der Text ist mehr diplomatisch durch blosses Vergleichen der Handschriften und oft durch einseitiges Vorziehen des Copenh. Cod. Nr. 5 gebildet; die eigentlich philologische Kritik, die sich auf die tiefste Erforschung des Sprachgebrauchs, der Sprachgesetze, des Zusammenhangs und Gedankengangs stützt, vermisse ich. Es finden sich viele Stellen, die so, wie sie dastehen, durchaus keinen Sinn geben, und oft nur fast sicher nachweisbare Schreibfehler enthalten, nach deren Berichtigung ein ganz passender Sinn herauskommt. (Näheres darüber im Commentar.) Indess ist der Text im Ganzen erträglich und jedenfalls ein bedeutender Fortschritt nicht zu verkennen. Es ist demnach für den Erklärer des Avesta vor allem nöthig, die Kritik der classischen Philologen auf dessen Texte anzuwenden.

Indessen würde es nicht wohl möglich sein, das Zend ganz aus sich zu erklären, da wir keine einheimischen Bearbeitungen dieser Sprache kennen. Man muss die verwandten Sprachen des indogermanischen Stammes zu Hülfe nehmen. Unter diesen steht das Sanskrit der Veden oben an. Das Zend steht der Vedischen Sprache so nahe, und bewahrt viele Eigenthümlichkeiten desselben so treu, dass man es fast nur für dialektisch verschieden halten kann; es stimmt in Bildungen, Partikeln, Einfachheit des Satzbaues u. s. w. oft ganz überraschend mit dieser, während

das classische Sanskrit oft mehr davon abweicht. Ebenso lassen sich auch die meisten Zendwörter aus den Veden erklären, wenn man nur die Lautunterschiede beider Dialekte gehörig versteht. Die Forschungen über den Avesta müssen mit den über die Veden Hand in Hand gehen und sind gar nicht davon zu trennen; der Forscher im Iranischen Alterthum muss zugleich gründlicher Vedenkenner sein. Indess hat man nicht blos die Sprache der Veden zu Rathe zu ziehen, sondern auch ihre Anschauungs- und Vorstellungsweise, die auf manches alte dunkle Lied der Baktrer Licht werfen dürfte. Nimmt man blos Formen und Bildungen, ohne auf die Anschauung, der sie entsprungen, und auf den Geist, aus dem sie geflossen, Rücksicht zu nehmen, so hat man einen Leib ohne Seele, einen leeren Schall, und einen blossen Formengrübler wird nicht das Licht erhellen, in dem die alten Rischis jene Lieder schauten. Wir müssen unsere moderne Anschauung ein wenig ablegen und uns in die jener grauen Vorzeit unsers grossen Stammes versetzen.

Von grosser Wichtigkeit sind ferner die übrigen Iranischen Sprachen, vor allem das Altpersische, das durchaus nicht mit dem Zend identisch ist, sondern oft stark davon abweicht. Auch diese Sprache ist noch zu wenig erforscht, so gering im Ganzen die Denkmäler sind, als dass man schon jetzt viel Gewinn für das Zend daraus ziehen könnte. Namentlich ist eine neue umfassende Sammlung der in den classischen Autoren zerstreut sich findenden Notizen über Persien, Glossen der Eigennamen u. s. w. zu wünschen, welches Material, mit gehöriger Kritik gesichtet und durchforscht, keine geringe Ausbeute geben dürfte. Viel zu wenig beachtet wurde bisher das Neupersische, das zuerst Spiegel in etwas umfassenderer Weise mit einiger Sicherheit zur Erklärung der Zendtexte anwandte. Die Benutzung desselben bietet weit mehr Schwierigkeiten als die des Vedischen Sanskrit, da einmal die Wörter im Laufe der Jahrhunderte oft grosse Aenderungen erlitten haben, andererseits der persische Wortschatz durch fremde, namentlich semitische und auch durch tatarische Wörter [1]) bereichert wurde. Zuerst sind die Lautgesetze, nach welchen jene Veränderungen vor sich gingen, zu erforschen, was bisher nur ungenügend geschehen ist und aus mangelnder tieferer Kenntniss des Altpersischen und des Zend nicht wohl geschehen konnte. Ich will hier nur einige Puncte berühren. So ist die Verschiedenheit des خ und خو zwar angedeutet, aber noch nicht in ihrer vollen Schärfe entwickelt (s. Vullers Instit. l. pers. p. 19 f.); es sind zwei ganz verschiedene Laute. خ ist eine Gutturalaspirate, die sich im Zend und Sanskrit findet (Zend *kh*, Sanskr. *kh*), wäh-

1) z. B. ایوان Hof, Palast, ist wohl das türkische اوّ Haus mit der pers. Endung ân.

rend خو, Zend *q*, ein ganz dumpfer Kehlhauch, etwa dem ק der semitischen Sprachen vergleichbar, ist, und sich nur in den Iranischen Sprachen, nicht aber im Sanskrit findet. Es ist eigentlich *hv* dessen *h* sich verdichtete und das *v* gleichsam verschlang, wodurch es den dumpfen Ton erhielt, und kann nur so einem Sanskritischen *sv* entsprechen. Hält man den Unterschied beider Laute recht fest, so kann man nicht mit Vullers خواستن *wollen, verlangen*, aus dem Sanskritischen ças (es sollte bei Vull. eigentlich çâs, *befehlen*, heissen, denn ças, *schlagen*, und ças, sas, *schlafen*, giebt keinen passenden Sinn für das neupersische Wort) ableiten, wozu er durch Missverstehen des Verhältnisses von خُشك zu Zend hushka, Skr. çushka verleitet wurde [1]; çâs lautet im Zend shaç, shãç (in ishaçôiṭ für nishaçôiṭ Jaçn. 50, 2 und nishãçja ibid. s. d. Erklärung d. Stellen im Commentar); es kann nur einem Zendischen qa(s), qa(sh) entsprechen; so kommen wir auf das bekannte qa, hva, Skr. sva, suus und qâis, neupers. خويش selbst; demnach bezeichnet dieses Verbum eine Handlung, die sich unmittelbar auf das Selbst des Subjects bezieht, unmittelbar von ihm ausgeht; eine solche Handlung ist das *Wollen*. — Eben so ist das Wesen und der Werth des ذ noch nicht richtig erkannt. Dieses ist nämlich die einzige Dentalaspirate des Neupersischen, also dem Zend. *th* und *dh* entsprechend. Schon der Umstand, dass kein ächt persisches Wort mit diesem Laute beginnt (so weit ich wenigstens weiss), hätte auf den wahren Werth dieses Lautes führen können. Deutlich wird die Sache erst durch nähere Betrachtung der Zendischen Aspirationsgesetze; die weiche Aspirate *dh* beginnt nie ein Wort, und wenn in unsern Texten ganz bekannte Wörter wie daêna, dâtem, hie und da damit geschrieben sind, so sind diess eben Schreibfehler; die harte Aspirate *th* nur sehr selten, ausgenommen, wenn *r a h w* unmittelbar folgen, die Anhauchung findet vielmehr gewöhnlich nach Vocalen Statt (s. Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 508 ff.). Der Laut ist jedoch im Neupersischen im Untergange begriffen, indem er oft mit ز oder د wechselt, was sich nur aus der Annahme erklärt, dass er früher etwa wie das *th* des Altnordischen, Angelsächsischen, Gothischen, Englischen u. s. w. gesprochen worden sei. So wird آذر und آدر Feuer (Zend âtar, âthra), گُذاشتن und گُزاشتن *vorbeigehen* (v. vi + tak, taksh — erweiterte Wurzel — *gehen*) geschrieben. Die neupersischen Wörter sind auch manchmal so ent-

1) Das Zendische *h* ist im Sanskrit durch *s* vertreten und nicht durch das ç; diess ist sicher ein unursprünglicher Laut, und wenn wir im Zend dafür ein *h* finden, so ist anzunehmen, dass es die Urform treuer bewahrt hat, als das Sanskrit, was hie und da der Fall ist. Man vgl. die Bemerkung zu Kshvas im Comment. zu V. 1.

Digitized by Google

stellt, dass ihr Ursprung oft etwas schwer zu erkennen ist. Man nehme z. B. سال Jahr; diess kann nur das Zendische çaredha (Ved. çarad *Herbst*, dann *Jahr*; vgl. Winter in den Eddenliedern) sein; der auslautende Dental ist weggefallen und zum Ersatz hat sich das *a* gedehnt; sonst entsprechen die Laute ganz; س ist nämlich der nächste und regelrechte Vertreter des Sanskr.-Zendischen palatalen Zischlautes (*ç*). Einen gleichen Fall haben wir mit دل, Herz, das nichts als das Sanskr. hṛd, cor, ist (das Zend hat eine längere Form zeredhaja); das *d* entspricht dem Skr. *h*, was aus dem Altpersischen genugsam bekannt ist (vgl. Skr. aham, ich, Altpers. adam); man kann es sonst mit keinem indogermanischen oder semitischen Worte zusammenstellen, und das türkische دل, heisst etwas ganz anderes, nämlich *Zunge*, *Sprache*. Namentlich bedarf das *h* des Neupersischen, das so gar verschiedene Functionen übernommen hat, und nicht bloss Stellvertreter eines Skr. *s* ist, sondern auch für härtere Laute überhaupt steht (z. B. für *t* in شهر kshatra, Stadt, in گاه Zeit, Ort, gathâ [1]), für *ç* in deh, zehn), und am Ende der Wörter oft bloss Zeichen für ein kurzes a, e ist [2]), einer tiefer gehenden Untersuchung. Auch verdient die

---

1) Es ist nicht mit Skr. gîthâ, *Gesang*, zu identifiziren, wogegen schon das lange â, das auch im Neupersischen erhalten ist, sich sträubt, sondern es ist desselben Stammes mit گیتی, Zend gaêtha, Welt, W. gâ, gehen, wovon Skr. ǵagat, Welt (über dieses Näheres bei der Erklärung einer Vedenstelle zu V. 5.), mit dem Suff. thâ, das in den Veden eine so grosse Rolle spielt, gebildet ist, und bezeichnet eigentlich *Gang*, *Weise*, *Melodie* (ved. gâthâ, ein Sangvers, gâthin, Sänger u. s. w.), ganz wie das Homerische *οἶμος* Gang, Weg, Melodie (W. i, gehen) mit *πρό*, *προοίμιον*, das bekannte Vorspiel, das auf der *φόρμιγξ* dem eigentlichen Vortrag der Heldenlieder voranging. Aehnlich bezeichnet wohl bhara in den Veden, von den Scholiasten gewöhnlich als sañgrâmanâma aufgeführt, die Sangweise, eig. Zug (Ved. bhṛ). M. vgl. über dieses Roth's gehaltvolle Note, Erläuter. p. 48. So konnte es Bezeichnung von *Gebeten* werden, die mit einer gewissen Modulation der Stimme vorgetragen wurden und also einem Gesange glichen. Da diese Gebete zu gewissen Zeiten Statt fanden, so konnte das Wort endlich im Neupersischen die Bedeutung *Zeit* annehmen.

2) Die gewöhnliche Erklärung, dass das *h* am Ende der Wörter, von den persischen Grammatikern هاى خفى hâ latens genannt, bloss Abschwächung aus einem härtern Laute, k, den das Huzvâresch in vielen Fällen hat (ماده, מאםק), sei, ist nicht immer zureichend. Die Partikeln نه, به, so wie das Part. pass., داده u. s. w., werden auch mit diesem *h* am Ende geschrieben, obschon hier das ursprüngliche Vorhandensein eines k nicht wohl nachzuweisen ist. به, wofür im Pârsi auch pa steht, ist nichts als die Sanskr. Zend. Präpos. upa; نه ist na, داده z. B. dâta; woher nun ein k am Ende, das auch meines Wissens in diesen Wörtern das Huzvâresch nicht hat? Die ganze Behandlung dieser Frage hängt eng mit der Lehre vom

theilweise wenigstens eingetretene Lautverschiebung des Neupersischen im Verhältniss zu den älteren Iranischen Sprachen mehr Berücksichtigung, eine Erscheinung, die die germanischen Sprachen und das Armenische im Grossen zeigen. So ist z. B. دشت Feld, armen. tasht Ebene, Feld, nichts als das bekannte Zendische Part. pass. tâsta eig. *gemacht, bebaut, geebnet*, hier Wechsel des *d* und *t*; كوى Dorf, armen. kiug̃, Zend vîç, Skr. viç, vicus, mit ك für ڭ, das oft einem Zend.-Sanskritischen *v* gegenübersteht (freilich nicht unmittelbar, sondern durch gewisse Lautübergänge, die hier zu entwickeln mich zu weit führen würde).

Erst wenn die Lautgesetze genau erforscht sind, wird man mit einiger Sicherheit das ächt Iranische Sprachgut ausscheiden und auf seine indogermanischen Wurzeln zurückführen können. So werden dann Erklärungen wie هشتن, verlassen, von hâ, von selbst wegfallen, da Zend *h* nie einem skr. *h* gegenübersteht; jenes persische Wort ist vielmehr von der W. sṛg̃ *entlassen, fortlassen*, woraus die Bedeutung des *Verlassens* sich leicht entwickelt, abzuleiten. (Ob das hĕlunt des Minokh. nach Spiegel's Pârsigrammat. p. 97. damit zusammenzustellen ist, will ich noch nicht sicher entscheiden.) — Die grösste Wichtigkeit für die richtige Erkenntniss der ursprünglichen Form der neupersischen Wörter hat indess das Pârsi, das man aus der schätzbaren Bearbeitung Spiegel's kennen lernen kann, und das Huzvâresch, zu dessen Erkenntniss durch die übrigens treffliche Abhandlung Jos. Müller's (Journ. asiat. 1839. p. 289 ff.) kaum ein Anfang gemacht ist. So lässt sich z. B. durch das Pârsi das neupers. بايد, oportet, als awâjed von der Präp. awa und âi (Zusammensetzung der Wurzel i mit der Präp. â; mit آمدن hat es gar nichts zu schaffen) erklären, etwa convenit im Lat.

Von nicht geringerer Wichtigkeit als das Neupersische für die richtige Erkenntniss des Zend ist auch das *Armenische*, das bis jetzt von den Iranischen Philologen kaum beachtet wurde. Auf die Wichtigkeit desselben haben indess hingewiesen und einzelne Theile behandelt *Gosche* in seiner Dissertatio de ling. Armen. Ariana indole etc., *Windischmann* [1]), *Bötticher* (in seinen Aricis). Bei einer nähern und tiefern Betrachtung dieser etwas rauhen und unschönen Gebirgssprache wird man finden, dass sie unter den indogermanischen Sprachen dem Iranischen am nächsten steht, und viele Wörter noch treuer bewahrt hat, als das Neupersische. Vor allem ist hier eine gründliche Untersuchung der Lautgesetze

---

Hamza zusammen, dessen eigentliche Bedeutung bis jetzt noch nicht richtig erkannt ist; ich behalte mir diess zu zeigen auf später vor.

1) Die Abhandlung dieses Gelehrten konnte ich bis jetzt noch nicht einsehen.

von nöthen, die indess nicht unerhebliche Schwierigkeiten bietet, da diese Sprache sehr viele und mannigfaltige Laute hat und die alten indogermanischen Wörter darin oft sehr verderbt sind. Es ist namentlich reich an Kehl- und Zischlauten; ganz eigenthümlich, und bis jetzt in den Iranischen Sprachen noch nicht nachgewiesen, sind ihm die gezischten Dentale (ds, ts, tz). Ich glaube indess nicht mit Unrecht die Lautgruppe *zd* im Zend in mazda, dazdi u. s. w. die namentlich in den ältern Stücken des Jaçna sich findet, diesen Lauten beizählen zu dürfen. Besonders merkwürdig ist der Laut ղ, der gewöhnlich einem *r* oder *l* der verwandten Sprachen entspricht, jetzt aber wie *ğ* gesprochen wird; früher lautete er wohl dem *l* gleich; denn das *l* griechischer Wörter und Eigennamen wird durch dieses Zeichen ausgedrückt. Seine Doppelgeltung als *l* und *g* erklärt sich am leichtesten aus der Annahme, es sei ein *gutturales l* gewesen, das, nachdem es seinen eigenthümlichen Ton vielleicht wegen der Schwierigkeit der Aussprache verloren, in das nahe liegende *g* überging. Man hat sich also davor zu hüten, anzunehmen, das *g* im Armenischen entspreche ohne Weiteres dem *r* der anderen Sprachen. Nach richtiger Erkennung der Lautgesetze muss eine strenge Sichtung des Armenischen Wortschatzes vorgenommen und alle fremden, griechische und semitische, Wörter ausgeschieden werden. Besonders merkwürdig sind die semitischen Wörter, die auf eine uralte Verbindung mit semitischen Völkern hinweisen und vielleicht durch die Assyrer hineinkamen. Z. B. tar, saeculum, דור, دار; k'ahan, Priester, כהן; aman, Gefäss, syr. ܡܐܢܐ; kir, Buch, syr. ܟܬܒܐ, Schrift (in ܐܝܕܐ ܟܬܒܐ, Unterschrift) u. s. w. Das alte Iranische Sprachgut des Armenischen ist indess noch sehr beträchtlich; in manchen Wörtern stimmt es mit dem Neupersischen fast in allen Lauten überein, z. B. açad, frei, pers. آزاد; haçar, tausend, هزار; nšhan, Spur, نشان, so dass man fast vermuthen könnte, sie seien erst dem Neupersischen entlehnt; manchmal mit nur kleinen Abweichungen, z. B. tarcht, Garten, pers. درخت, Baum; mnal, bleiben, pers. ماندن; kants, pers. گنج, Schatz; oft steht es den altiranischen Sprachen weit näher als das Neupersische, man vgl. z. B. die Präp. pad (in Compositionen) mit Altpers. pati, Zend paiti, neupers. پی, wie in padkam, Wort, Befehl, dem alttestamentl. פִּתְגָם, neupers. پیغام (von pati + gam), padéraçm, Schlacht, pers. رزم; und hat noch manche alte Wörter treuer erhalten, z. B. mis, Fleisch, das zendische miazdem (in vielen Stellen des Jaçna), Opferfleisch, erhalten im neupers. میزبان, Gastwirth (der das Opfermahl hält); sur, Schwert, Zend çuwri,

Digitized by Google

Vend. 2. (was nicht von çûrpa, Wanne, abzuleiten ist, da es sich durch das Armenische als ächt iranisches Wort in der Bedeutung Schwert bekundet); asdueds, Gott, das bekannte Zendische açtvat, eig. mit Sein begabt, der Seiende; vair, Ort, Feld (i vérai, oberhalb, ganz wie מַעַל עַל), Fläche, Gebiet, das aus dem 2ten Farg. des Vend. so bekannte vara (in den Veden variman, varishman, Fläche, Grund [1]). Auch sind manche Ausdrücke für religiöse Begriffe mit dem Zend ganz übereinstimmend; z. B. tshochk, *Unterwelt*, Hölle, das zend. duǰaka, دوزخ; ferner ti, Leichnam (ganz nach der zendischen Vorstellung, dass die Diws nach dem Scheiden der Seele aus dem Leibe von diesem Besitz nehmen), tév, Dämon, daêwa; tintzaçn (eig. Diwsvolk), Held, Halbgott (mit dem uralten sgai, ἥρως, W. Skr. çak, Zend. çaq, mächtig sein, zusammen genannt Mos. Choren. histor. Armen. c. 10.); tiuthuthiun, Zauberei, eig. Diwskunst (Tschamtschéan Compend. hist. Armen. l. I. c. 3.), eine Doppel-Abstractbildung durch Doppelsetzung des alten Suff. tvam gebildet (solche Doppelbildungen sind dem Armenischen eigenthümlich und ziemlich häufig, namentlich in der pronominalen Declination). Oft sind indess die armenischen Wörter etwas schwer auf ihre indogermanischen Wurzeln zurückzuführen, leichter ist diess bei Wörtern wie kidél, wissen (vid, *v* wird *g*, das *k* des jetzigen Armenischen lautete im Altarmenischen *g* nach dem Gesetze der Lautverschiebung); gam (altarmen. kam), stehen (sthâ, nicht gâ, die Erklärung Comment. v. I.) ist schon etwas schwieriger zu erkennen; ebenso kerkerél, aufregen (gâgrî, aufwecken) noch ein v o l l e s Intensivum, welche Bildungen auch beim Substantivum (z. B. jorǵ-orǵ-u-men, Benennung) noch vorkommen und etwas häufiger sind als in verwandten Sprachen; man nehme ferner, j'ort-or-él, ermahnen, aufrufen, das latein. hortor (nur mit dem Unterschiede, dass hortor kein Intens. ist); *j'* ist Ueberrest der Präpos. sa, sam; das *s* des Skr. wird nämlich wie in den Iranischen Sprachen zu *h*; dieses *h* kann nur in das nahe liegende *j*, das Grimm als *Gutturalaspirans* bezeichnet, übergehen, wie z. B. eç-héd, *nach*, eig. *auf dem Fusse* (pes, πούς, das *p*, *f* der verwandten Sprachen wird oft zum blossen Hauche, wie im Spanischen z. B. hacér, machen, facere) und jedoj in derselben Bedeutung, eig. Gent. von héd, adverbial gebraucht; und jetzt wird es zu Anfange des Wortes sogar wie *h* gesprochen; ort-or ist eine merkwürdige Intensivbildung, weil die Wiederholung von hinten, wie in den semitischen Sprachen (Ewald Lehrb. §. 120 f.) und nicht von vorn, wie es in den indogermanischen sonst der Fall ist, Statt findet; die Wurzel ist nämlich vṛdh (noch einfacher im latein. or-iri erhalten), wachsen; das ächte Intensiv hat ursprünglich oft Causalbedeutung bei Intransitiven, wie z. B. gerade

1) Nach einem Collegienhefte von Roth's Erklärung des 2ten Fargard.

dieses vṛdh in den Veden als vâvṛdhuḥ (s. Benfey Sâmaveda Gloss. s. v. vṛdh) u. s. w. heisst: wachsen machen, vermehren (m. vgl. das Homer. λελάχωσι, theilhaftig machen, c. acc. pers. u. gen. r. von der sonst ganz intransit. W. λαγχάνω; ferner λελάθῃ ebenso constr.). Woher nun die Bedeutung *aufrufen*, *anfeuern*? Diese erklärt sich aus einer uralten indogermanischen Anschauung, die wir noch so häufig in den Vedenliedern finden. Die Götter erhalten nämlich ihre Kraft, die Dämonen zu besiegen, erst durch die Opfer der Menschen, namentlich den Somatrank; sie werden in vielen Liedern förmlich dazu eingeladen, um Kraft für ihre Heldenthaten (kârjâṇi) sich zu trinken (m. vgl. das schöne Lied Kaçjapa's Rv. IX, 7, 10.); die Zunahme ihrer Kraft wird durch vṛdh bezeichnet; so ist dann vâvṛdh von Seiten der Menschen das *Wachsen machen* der Götterkraft, um ihren sehnlichsten Wunsch, die Besiegung der Dämonen durch Indra's Stärke zu erreichen. So kann dann vâvṛdh den Nebenbegriff des *Anfeuerns*, *Aufforderns* (denn der Somatrank ist ja ein eigentliches Aufforderungsmittel zu jenen Heldenthaten) haben.

Ehe ich hier von dem Armenischen scheide, sei es mir noch gestattet, kurz das Wesen und den geschichtlichen Gang dieser Sprache zu zeichnen. Es ist eine Sprache, die noch lange einen gemeinsamen Weg mit den Iranischen Idiomen ging, als sie sich schon von den andern Gliedern unsers grossen Stammes getrennt hatte; eine Sprache, die in Lauten und Bildungen reich entwickelt mitten im Flusse des Werdens *erstarrte*, ehe sie eine feste und höhere Ausbildung erreicht hatte, während die Iranischen Sprachen zerfielen und dann erst erstarrten. Diesen Grundcharakter des Armenischen zeigt am deutlichsten die Declination und die Wortbildungslehre; es mischen sich hier verschiedene Elemente; aber der Gährungsprocess wurde nicht vollendet. So ist diese Sprache ein treues Abbild des Volkes, das sie redet; wie diese kein festes, sicheres Gebilde wurde, so sind auch die Söhne des Haikh und Armên, stets bedrängt und bekämpft von andern Völkern, nie zu einer dauernden politischen Selbstständigkeit gekommen. Die Litteratur dieses Volkes ist indess, wenn sie auch keine Sterne erster Grösse zählt, mehr zu beachten, als bisher geschehen. Der Iranische Alterthumsforscher wird in den Schriften eines Ezaik, Faustus Byzant., Elisäus, Moses von Chorene u. a. manche schätzbare und werthvolle Notiz finden.

Bis jetzt ist nur das für den Erforscher des Zend allernothwendigste angegeben. Es wird ihm von nicht geringem Nutzen sein, wenn er seine Blicke weiter richtet und auch solche Glieder des indogermanischen Stammes befragt, die jetzt weit von ihrer Urheimath entfernt sind, vor allem ältere Denkmäler. Manchen Beitrag oder wenigstens manche Bestätigung gewonnener Resultate giebt das Homerische Griechisch, das der Vedischen und Zendsprache in vielen Stücken noch so nahe steht. Aber auch die

italischen Sprachen sind nicht zu verachten, und der unverdrossene Forscher wird es nicht scheuen, manches Zendwort bis in den äussersten Norden, wo die Skalden ihre Lieder sangen, zu verfolgen. Doch, um diese Einleitung nicht allzu sehr zu dehnen, unterlasse ich es hier, weiter auf Einzelnheiten einzugehen. Auf diesem Wege, glaube ich, können Zarathustra's schöne Lehren einer reinen Religion wenigstens mit eben so viel Sicherheit erkannt werden, als Homer's unsterbliche Heldenlieder und des Jahvethums feierlich ernste Denkmäler. Weit entfernt zu glauben, ich hätte auf diesem mühseligen und schwierigen Wege schon eine grosse Strecke zurückgelegt, gestehe ich offen, dass ich kaum angefangen habe, ihn zu betreten; aber mit Gottes Hülfe will ich ihn weiter verfolgen. Möge dieser erste Versuch bei den Fachkennern eine nachsichtige Aufnahme finden; mein aufrichtiges Streben wenigstens war es, die Wahrheit zu erkennen; ob ich sie erkannt, darüber mögen andere entscheiden. Was ich benutzt, habe ich stets angegeben; sollte ich in manchen Resultaten mit andern zusammenstimmen, ohne sie zu nennen, so kam ich unabhängig und unwissentlich dazu.

Schliesslich fühle ich mich noch gedrungen, meinen beiden Lehrern den wärmsten Dank abzustatten. Hr. Prof. v. Ewald unterrichtete mich in den semitischen Sprachen, im Türkischen und Armenischen mit gewohntem Eifer und gewohnter Meisterschaft; ihm verdanke ich nicht bloss manche Winke und Andeutungen über Einzelnheiten, sondern auch Ideen. Hr. Prof. Roth unterwies mich eine Reihe von Semestern im Sanskrit, Zend, Neupersischen und in der Religionsgeschichte; er lehrte mich die grauen Denkmäler unsers Stammes mit historischem Sinne betrachten und wies auf unabhängige, autoritätslose Forschung hin; auch ihm verdanke ich sehr viel. Noch muss ich Hrn. Professor Benfey, dem gelehrten Kenner des Sanskrit, dessen Grammatik und Sâmavêda Glossar mir bei dieser Arbeit trefflich zu Statten kamen, meinen aufrichtigen Dank zollen für die freundliche Ueberlassung seiner Abschrift des Rigveda zur Benutzung.

Göttingen d. 11. Febr. 1853.

Uebersetzung von Jaçna 44.

Vorbemerkung. Dieses Capitel enthält einen herrlichen Hymnus auf Ahura-mazda als Schöpfer alles Guten; er ist aber durch verschiedene Glossen, die Bruchstücke anderer alten Lieder und Gebete enthalten, und durchaus nicht in den Zusammenhang passen, etwas entstellt. Wie das Capitel vorliegt, ist es wohl erst eine spätere Mosaikarbeit vielleicht für liturgische Zwecke. Für jetzt begnüge ich mich mit der Uebersetzung und Erklärung; später soll der Inhalt des Cap. einer tieferen Kritik unterworfen

Digitized by Google

und in seine einzelnen Bestandtheile zerlegt werden; ebenso behalte ich mir die metrischen Untersuchungen für später vor.

1. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura! Bis zu „dem Preiser eures Lobes“, o Mazda, will ich beten; verleihe du mir Kraft. Dann will ich beten: „mit Reinheit will ich darbringen das Opfer“ bis „er kommt mit gutem Geiste“.
2. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura! Wie ist des besten Lebens Anfang? Wie soll ich reinigen, was umher ist? Du selbst (bist) die Reinheit, heilig gepriesen vor Allen, o Allgeist, du der Lebendigen Urquell, Mazda!
3. Diess will ich dich fragen, sag' es mir in Wahrheit, Ahura!
[Jetzt beginnt erst der Hymnus.]
Wer ist der Reinheit erster Schöpfer und Erzeuger?
Wer schuf die Bahn der Sonne und den Sternen?
Wer giebt dem Mond Wachsthum und lässt ihn schwinden wenn nicht du?
Diess und anderes wünsche ich zu wissen, Mazda.
4. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura!
Wer hält die Erde und die Wolken drüber?
Wer die Wasser auf den Fluren und die Bäume?
Wer lieh den Winden und den Stürmen (Strömen) ihre Schnelligkeit?
Wer des guten Geistes Wohnungen [unvollständig].
5. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura!
Wer schuf die guten Lichter und die Finsternisse?
Wer schuf die gute Wärme und den Frost?
Wer (schuf) das Morgenroth, den Abend und die Nacht?
Welche den vom Homa Sinnberauschten — [eingeschaltet und ganz zusammenhangslos].
6. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura, welche (Gebete) ich hersagen soll, wenn diese Abschnitte [sie folgen gleich] nacheinander (hergesagt sind).
1. Ârmaiti strömt Reinheit zu um der Handlungen (Opfer, Verehrung) willen. — 2. Denen erkennst du die Herrschaft zu mit gutem Geiste. — 3. Welchen schufest du (die Schlange), die rundseitige Erde? [Der ganze Vers ist Glosse.]
7. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura.
Wer schuf Ârmaiti, die weite, flurenreiche?
Wer hält empor den Sohn dem Vater, wenn er scheidet?
Ich will dich darum fragen, Mazda, heiliger Geist, den Schöpfer Aller u. s. w.
8. Diess will ich fragen dich, sag' es mir in Wahrheit, Ahura.
Welches sei die Weise, dich, o Mazda, zu erfreuen,
Welches die Gebete, mit gutem Sinn gesprochen,

Welches sei des Lebens Reinheit, in Wahrheit wissen will ich es. Welche gute Seele ist mir angeboren, (in mich) gekommen? Die — [fehlt das Folg.]

Commentar.

V. 1. enthält Anführungen von 2 Gebeten, bis wie weit sie herzusagen sind. Beim ersten ist der Anfang nicht genannt, sondern nur das Ende, bei dem letztern beides.

pereçâ. Auf den ersten Anblick scheint diese Form etwas schwierig zu erklären zu sein; am leichtesten denkt man an eine erste Person des Imperf., mit weggefallenem *m* und Dehnung des Vocals, oder auch an den Wegfall eines *mi*, wie im Latein. und Griech. λέγω für λεγ-ο-μι steht. Allein dagegen sträubt sich der sonstige Sprachgebrauch und auch die Bedeutung. Die erste Person des Präsens endigt sich immer noch auf *mi*, z. B. vaçemi, ich will, wünsche, v. 3., die erste des Imperf. auf *am*, vgl. das so häufig vorkommende dadhãm, ich schuf, Imperf. d. W. dhâ, dâ, setzen, schaffen. Vergleichen wir weitere derartige Bildungen, so ergiebt sich, dass diese Form auf *â* mit Formen auf *âi* wechselt; vgl. frjâ und frjâi v. 1. (ein Cod. hat auch für ersteres frjâi); fravakshjâ v. 6. (u. sonst oft), gereȷ̊dâ, ich will lobpreisen Jaçna 29, 1., ferner vaêdjâi v. 8 d. Cap., viçâi 10, 9. Da alle diese Formen die Bedeutung einer ersten Person haben, und sie manchmal geradezu mit einander wechseln, so liegt die Vermuthung nahe, die Formen auf *â* seien erst eine Abschwächung der Formen auf *âi*. Diese Vermuthung erhält durch die Bedeutung noch mehr Gewicht; sie drücken nicht das einfache *ich*, sondern *ich will* aus, wie aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen, sattsam erhellt. Wir haben demnach sogenannte Voluntative oder Imperative der ersten Person. Befragen wir das Sanskrit, so giebt es uns den erwünschtesten Aufschluss; *âi* ist die Endung der sog. ersten Personen des Imperat. im Atmanêpad., bôdhâi, bôdhâmahâi u. s. w., die ebenfalls das Wollen ausdrückt. Nun fragt es sich, warum steht bei obgenannten Wörtern, die in der angegebenen Bedeutung sonst gewöhnlich activ sind, die Medialendung? Diess erklärt sich einfach aus dem flüssigen Zustande, in welchem das ältere Zend gleich dem vedischen Sanskrit noch ist, und der noch keine rechte Scheidung der Formen des Activ und Medium kennt; so wird in den Veden von der sonst oft im Parasmaipadam vorkommenden W. stu, stavâi, ich will lobpreisen, (mit Medialendung) gebildet. Was den Ursprung dieser Voluntative betrifft, so hängen sie mit dem Conjunctiv aufs engste zusammen. Dieser wird in den ältesten Gliedern der indogermanischen Sprachfamilie durch Eindringen eines langen Vocals vor die Personalendung gebildet, der sich durch den Vedendialekt und das Zend als ursprüngliches *â* erweist; dieser lange Vocal drückt ganz plastisch das Verweilen

des Geistes bei einer That, einem Entschlusse aus, und unterscheidet so ganz sinnlich den Modus der Ungewissheit, des Wollens, von dem Modus der Gewissheit, der That, der im geraden Gegensatz kurze Vocale hat. In der Bildung solcher Voluntativformen stimmen indess merkwürdiger Weise ganz verschiedene Sprachstämme überein zum deutlichen Beweise, wie sehr der menschliche Geist sich bestrebte, das Schwankende und Ungewisse in seinen Entschlüssen und Thaten auch äusserlich in der Form auszudrücken. Man vergleiche die semitischen Sprachen; im Hebräischen hängt sich ein *â* an das Imperf. (wo möglich an das verkürzte), z. B. אָקוּמָה, *ich will aufstehen* (s. Ewald Lehrb. §. 228.); im Arab. entspricht der sogenannte modus emphaticus durch Anhängung von نَّ gebildet (s. Ewald gramm. arab. §. 224). Ganz ähnlich finden wir im Türkischen eine erste Pers. Imperat. vom Conjunct. auf *e* gebildet, z. B. دییم, dije-im, *ich will sagen*, von d. W. di-mek, sagen; der Plur. bildet sich mit لم, z. B. اشدهلم, *wir wollen hören* (überaus häufig in den Qirq Vezîr).

â jathâ, *bis da, bis wo, bis dass,* und dann einfach bloss *bis*, indem die zusammengesetzte Partikel einen ganz einfachen Sinn annimmt. *â* als Präposition oder Postposition wird in den Veden in der Bedeutung *an, bei, bis* gebraucht und öfter mit Partikeln in Verbindung gebracht. Man nehme z. B. den schönen Vers in einem Liede an die Morgenröthe Rv. I, 16, 8, 10. Kijatjâ jat samajâ bhavâti jâ vjûschur jâçća nûnam vjućć'ân, d. h. *Wie lange* schon sind es dieselben (die Morgenröthen), die schon erglänzten, und die jetzt erglänzen? (Gegenwart und Zukunft bezeichnend). Kijati-â eigentl. *bis in wie viel*, d. i. *wie lange?* Aus diesem â jathâ lässt sich auch das neupers. تا (armen. iethê thê, *dass, ob, wenn*) erklären, das neben der Bedeutung *dass* auch die von *während, bis dass* hat, welch letztern Begriff die indogerm. Sprachen sonst durch eigene von dem Ausdrucke des *dass, damit* verschiedene Partikeln oder durch Compositionen damit ausdrücken, wie auch die semitischen und tatarischen Sprachen thun. (Ueber تا s. Vullers instit. ling. pers. §. 562 ff.)

nemaṅhô Genit. v. nemaṅh, Skr. namas, نَمَاز [1]), *Lobpreis, Verehrung, Gebet;* Dat. nemaṅhê Jaçna 58, 1; Loc. nemahî 58, 3. Zu nemê vgl. man 58, 1: Diess wollen wir thun den Feinden, diess dem Feinde (dem Vṛtra); denn dem *Verehrer* (nemê) verleiht gute Nachkommenschaft die Ashi (Reinheit), verleiht es die Ârmaiti; dieser Verehrung (von dieser Verehrung) kommt ein Samen guter

1) Eig. Beugung, d. i. des Knies oder des Hauptes zur Verehrung der Götter. M. vgl. im Hebr. בֵּרֵךְ eig. das Knie vor Jemand beugen, ihn verehren, lobpreisen, *segnen* u. s. w.

Andacht, schöner Lieder, schöner Thaten; diess dem Verehrer! er herrsche über Diws u. s. w. [1]). Zuerst über die Schreibung; in unserer Stelle schreibt Westergaard nemē, die Bombayer Ausgabe hat nemê; 58, 1. schreibt Westergaard zweimal nemê, während er in den Varianten beidemal auch nemē angiebt (vgl. 58, 4 nemē). Es fragt sich nun, welcher Unterschied ist zwischen beiden Vocalen. In dem Dialekte des Jaçna kommt dieses ē, das ich als tonlanges e bezeichnen möchte, am Anfange der Wörter, der Mitte und dem Ende als Stellvertreter eines kurzen oder auch langen a vor, m. vgl. z. B. das häufige ēmavat einem Sanskr. amavat, stark, mächtig, entsprechend, dann jēm, tēm für jam, tam, nē für na, kâthē = kathâ, vē = vâ u. s. w., und ist von ê, das einem Skr. ê oder noch länger aja entspricht, gewöhnlich unterschieden; sogar das Pârsi kennt noch einen Unterschied dieser Vocale (s. Spiegel Pârsigramm. §. 10 u. 12.). nemē steht also einem Sanskr. nama, namâ, nemê einem namê, namaja entgegen. Die Form namê von Themen auf as weiss ich zwar nicht zu belegen, aber sie ist möglich; denn die Themen auf as gehen namentlich vedisch in der Flexion öfters in die auf a über, m. vgl. uruvjaćâ Rv. 1, 16, 3, 2: jâvat idam bhuvanam viçvam asti uruvjaćâ varimatâ gabhîram̃, tâvân . . . Wie diese ganze Welt weit (eig. gähnend) ist an Ausdehnung und Umfang, so dieser Soma [2]); er sei euch zum Tranke, o Indra und Agni, eine Gabe [3]) eurem Geiste. uruvjaćâ ist Instrum.; es kann nur eine Verkürzung für uruvjaćasâ sein, sich aber auch unmittelbar von der W. vjañc ableiten; ferner der Namen eines bekannten Dichters von Vedenhymnen Uçanas, der im Dat. uçanê für uçanasê haben kann (s. Benfey Gramm. d. Sanskr. §. 754, XVII.). Häufiger ist indess die blosse Ausstossung des *s* von Themen auf as, z. B. ushâm Acc. v. ushas, aurora für ushasam (s. Benfey ibid und im Sâmavêd. Gloss. s. h. v.). Nehmen wir nun in dem einem Sanskr. n̈amâ entsprechenden nemē einen Ausfall des *s*, *ṅh*, an, so wäre diese Zendform eine Instrumental; diese aber passt nicht gut in den angeführten Stellen; man könnte auch annehmen, es entspreche einem Nom. plur. neutr. namasâ für namasâni (indess sind mir solche Plural. der Neutralform auf as nicht bekannt; die Bil-

1) çêidhis ist Acc. plur. von çêidhi, Feind, von der W. çadh (lat. cad-o, grich. *κάδ-νυ-μαι* (Kuhn in d. Zeitschr. für vergleichende Sprachwiss. I. Bd.), deren *α* sich zu *ι* schwächen konnte, wie sâdh sich zu sedh schwächte; es ist also desselben Stammes, wie das bekannte vedische çatru, Feind.

2) Dass der Umfang der Somakufe mit der Ausdehnung der Welt verglichen wird, darf nicht auffallen, namentlich wenn man die Wunderkraft bedenkt, die dem Somatranke von den alten Ariern zugeschrieben wurde. Gerade in diesem Sinne der Vergrösserung wird er auch samudra, Meer, genannt, davon Indra's Beiname samudravjaćâs, das Meer (d. i. den Sôma) umfassend.

3) Ueber aram s. zu v. 5.

dung ist schon in den Veden, wie im spätern Sanskr., z. B. çravâńsi v. çravas, κλέος, manâńsi v. manas u. s. w.), aber auch diess würde nicht passen. Eine Stelle (die 2te aus Jaçna 58, 1. angeführte) fordert nothwendig ein Nomen actoris, und so wäre es Dat. von der W. nam und also nemê die richtige Lesart und durch diese Fassung kommt auch in die übrigen Stellen Sinn. Die Wurzel ohne Endung dient in den Veden öfters substantivisch als nomen actoris, m. s. Benfey Grammat. des Sanskr. §. 365, z. B. spaç, Späher, gerade die Wurzel (in den Veden von den Boten des Varuna gebraucht) kommt auch im Avesta vor. So ergiebt sich die Bedeutung dem *Verehrer;* diese passt überall und ist auf jede Weise zu rechtfertigen; denn schon d. W. nam (im Atman.) und nicht bloss das Denom. namasjati heisst *verehren.* Indess ist noch eine Möglichkeit übrig; es könnte die erste Pers. Praet. Atmanêp. sein; allein diese Annahme, obschon sie lautlich vollkommen zu rechtfertigen wäre, giebt in den genannten Stellen keinen Sinn, und man müsste zu den gezwungensten Erklärungen seine Zuflucht nehmen.

kshmâvatô Gen. v. kshmâvat oder kshmâvãç steht dialektisch und härter für jûshmâvatô. Zuerst die Parallelstellen: kshmâ Nom. Jaçna 50, 5: Zum Opfer ihr! o Ahura mazda, mit Reinheit, denn zu euch will ich beten (über ârôi zu v. 5.). — kshmâ Acc. Jaçna 43, 11. Dich, den heiligen, o Mazda, will ich preisen; denn zu mir kam er mit Vôhu-manańh (Bahman, erster Amschaspand); denn euch mit Liedern will ich verehren zuerst [1]). — kshmaibjâ Dativ. Jaçna 29, 1. Euch geus urvâ will ich preisen (urvâ ist als Plural zu denken). — kshmaṭ Abl. ibid. v. 2. Nicht ist mir ein anderer Gebieter als ihr [2]). — kshmâvatô Jaçna 33, 8. Dieser Homa, den ich mit gutem Geiste bereiten will zu meiner völligen Erkenntniss, (d. h. er führt mich zur Erkenntniss meiner selbst, zu der Selbstbeschauung) sei eure Verehrung, o Mazda! Dann sind in Reinheit die Lieder zu singen u. s. w. [3]). kshmâvatô 49, 6. In Wahrheit

---

1) mēnhi von der W. man, denken, auch im religiösen Sinne gebraucht für *andächtig sein* (m. vgl. manîshâ, Andacht, manma, dass.) entspricht ganz einem vedischen mañsi erste Pers. eines medial. Aorist. mit s. — dîdańhê halte ich für einen Voluntativ, vom Aor. mit s (ńh) gebildet, d. h. für eine erste Pers. sing. Conj. der s-Aoriste, von d. W. dîd, Erweiterung der Wurzel dî, Skr. dhjâi, *denken* (m. vgl. dâ und dad u. s. w.), namentlich in religiösem Sinne: *ich will verehren.* Aehnlich ist das ved. stushê, ich will lobsingen. Wegen der Endung ańhê vgl. man die ved. Lêṭformen asat, asatê.

2) vâçtâ ist ein nom. actor. auf tṛi, der das Gehorchen macht, dem gehorcht werden muss, der *Gebieter;* denselben Sinn hat das gleichfolgende çãçtâ, W. çâs.

3) frô ist pra u. fravôizdûm Infin. von fravid, welches als Verb. des Erkennens mit dem Genit. steht, wie in den Veden und im Griech. Diese Infinitivform ist im Jaçna nicht selten. areta = ṛta, ein häufiger Name des Soma. — shavâi 1. Pers. des Imper. Med. d. W. shu, hu. Skr. su, das eigentl. Wort für das Auspressen des Soma. Das sh hat sich wegen des vorhergehenden Vocal u erhalten. Eine weitere Ausführung des Uebergangs von s in sh und dann in h im Zend behalte ich mir für später vor. — Dass bei Mazda als

möchte ich es erkennen, damit wir (ich und andere) diese eure Lehre verkündigen können. Unmittelbar vorher geht kshmâkahjâ Gen.; ebenso kommt ein Dat. kshmâkahjâi vor. Die angeführten Stellen lassen durchaus keinen Zweifel über die Bedeutung des kshmâ und seiner übrigen Casus und Bildungen; es steht an mehreren Stellen im Zusammenhang mit vâo; und öfters wechseln sogar Bildungen von jûshmâ damit, m. vgl. 50, 5. Es fragt sich nun, wie ist diese härtere Form von jûshma zu erklären. Prüfen wir hauptsächlich den Anlaut, das aspirirte kh. Diesen Laut finden wir auch in andern Zendwörtern vor s, wie in khshtâ, schon von Burnouf als Nebenform von sthâ erkannt, und in khshvas. In khshtâ ist das kh nur eine Verhärtung des h; es steht nämlich für hishtâ, was ja auch vorkommt und noch im neupers. ایستم erhalten ist; die Verdichtung zu kh trat durch das Ausfallen des kurzen Vocals ein; da der blosse Hauch als solcher sich unmittelbar vor einem Consonanten nicht halten konnte, so verhärtete er sich zu kh. Das Neupers. hat öfters noch die härtere Aussprache, ohne dass ein Consonant unmittelbar folgte, da wo das Zend sogar die schärfere hat, m. vgl. z. B. Zend hushka und Neupers. خشك trocken. — In khshvas, sechs, steht das kh ebenfalls für h oder für Skr. s [1]). Dieselbe Erscheinung, dass das h zu k oder

einem Einzelnen *euer* steht, hat darin seinen Grund, weil er mit den andern höheren Geistern angerufen und nur als ihr erster gedacht wird.

1) Da die Urform und die Grundbedeutung dieses Zahlwortes noch von Niemand, so weit ich weiss, tiefer untersucht wurde, so sei es mir vergönnt, diess hier zu thun. Das Zend. khshvas ist hauptsächlich desswegen merkwürdig, weil es unter allen indogermanischen Sprachen die Urform noch am treuesten bewahrt hat. Diese ist nämlich saçvas oder saçvat, *Gesammtheit, Menge* von d. W. çvi, *anschwellen,* noch erhalten in çaçvat, *alles* (in d. Ved. ein bahu nâma). Von dieser Grundform aus erklären sich alle Formen, die dieses Wort in den mannigfachen Idiomen unsers Stammes angenommen hat, von selbst, ja sie weist noch auf einen uralten Zusammenhang mit den semitischen Sprachen hin. Das Grundwort wurde wegen des häufigen Gebrauches verkürzt; einige Sprachen behielten nur den ersten Theil, andere gar nur den letzten und wieder andere zogen das ganze Wort zusammen. Das Sanskrit bietet shaṭ (das shash der indischen Grammatiker scheint mir ein Unding und ist auf keine Weise zu rechtfertigen). Das vas wurde weggeworfen und so blieb nur saç. Das palatale ç konnte aber am Ende nicht bleiben, sondern musste nach einem bekannten Lautgesetze in ein cerebrales ṭ übergehen; dieses ṭ wirkte wieder auf das anlautende s zurück und cerebralisirte es; ein gleicher Fall findet bei der W. sâh Statt, wenn ihr h zu ṭ oder ḍ wird, z. B. shâṭ Rv. I, 63, 3 (s. Benfey Sanskr. Gramm. §. 31.). Das Zendische khshvas entstand folgendermassen: der kurze Vocal der ersten Sylbe sa (ha) wurde weggeworfen; der Hauch, unmittelbar vor dem Zischlaut stehend, verhärtete sich zu kh. Das neupersische شش verstümmelte sich aus khshvas; das khsh wurde sh wie gewöhnlich (m. vgl. Zend khshatra und neupers. شهر), das va wurde ausgestossen (m. vgl. کی aus kawa, kawi) und das auslautende s in sh verwandelt (m. vgl das ش der Abstractendungen wohl aus dem

kh sich verhärtet, haben wir auch im Armenischen; man nehme gal (altarmen. kal gesprochen), stehen, liegen; hier ist sogar das sth der W. ausgestossen und nur die zu k verhärtete Reduplicationssylbe geblieben; fragen wir nun nach der Entstehung des kh in khshmâvatô, so ist die nächste Annahme, es sei auch aus ursprünglichen s entstanden. Eine genauere Untersuchung des betreffenden armenischen Wortes lehrt jedoch, dass ursprünglich ein wirkliches k zu Grunde gelegen habe. Der Genit. des Plur. des Pron. der 2. Person lautet tsér, der Dat. tsés (der Nom. tukh ist der regelrechte Plural von tu). Das ts ist kein ursprünglicher Laut, sondern nur dem Armen. eigenthümlich; er entspricht einem t der verwandten Sprachen, aber auch einem k. Nehmen wir das bekannte tséṛn, *Hand;* das n am Ende gehört eigentlich gar nicht zum Worte, sondern ist blos das n der Bestimmtheit, welches die Stelle des Artikels vertritt, ähnlich wie der sogenannte status emphaticus in den aramäischen Idiomen und im Samaritanischen; daher es auch in einige Casus des Plurals wegfällt, z. B. Acc. tséṛs und in Composit. z. B. tséṛ-pagal mit der Hand genommen, gefangen, Faust. Byzant. hist. Arm. c. 7. (m. vgl. noch tuṛn, das Thor, dvâra, das in keiner verwandten Sprache ein n zeigt). tséṛ nun kann, wenn wir nach den Ausdrücken für Hand in den verwandten Sprachen sehen, nur mit dem Skr. kara und Griech. *χείρ* zusammengestellt werden; ferner nehme man tsain, Stimme, Gesang, diess ist nur das latein. can in cantus u. s. w., das Sanskr. svan, tönen, das nach einem bekannten Lautgesetz im Zend qan lauten muss; das Armen. hat nun dieses q in t verwandelt. tsér, *euer*, entspricht demnach einem uralten kar, kas (das Armen. hat sehr oft r für s, vgl. z. B. nor, *neu*, navas). Das r ist noch der letzte Ueberrest der Partikel sma, welche, wie die verwandten Sprachen zeigen, ursprünglich zur Bildung des Begriffs *ihr* diente. So ergiebt sich für den ältern Zenddialekt kasma als Urform, die

---

Sanskritischen as, im Zend zwar aṅh lautend, entstanden). Das armen. wétz hat nur den letzten Theil von khshvas erhalten (das s des Sanskr. wird im Armen. öfter tz, m. vgl. das tz, das den Aor. I. bildet, dem s im Sanskr., Griech. und Lat. bei diesen Bildungen entsprechend). Im Griech., Lat. und Gothischen wurde nur das va ausgestossen; das palatale ç wird in diesen Sprachen gewöhnlich Guttural, daher griech. und lat. k, goth. h, also: ἕξ, sex, saihs. Dem Zahlwort 6 liegt nun in den semitischen Sprachen, wie sich sicher erweisen lässt, dasselbe Urwort zu Grunde. Die semitische Urform ist sadas, es ist also nur v ausgestossen (was nach einem Grundgesetze des Semitismus, der Trilitteralbildung, geschehen musste), und das ç in d oder t verwandelt, wie schon das Sanskr. zeigt. Ihr am nächsten steht das *Aethiopische*, das sads und sĕds hat; das Arab. hat schon سِتّ, jedoch tritt in Ableitungen wieder die Urform hervor, z. B. سادس sextus. Das Hebr. hat שֵׁשׁ, das Aram. שֵׁת (t nach dem bekannten Uebergange der Zischlaute der andern Dialekte). M. vgl. über den Zusammenhang der indogerm. Sprachen und der semit. bei d. Zahlwörtern Ewald's treffliche Andeutungen LB §. 267.

Digitized by Google

durch Ausstossung des kurzen Vocals der ersten Sylbe zu khshma wurde. Was die Bildung betrifft, so ist khshmâvatô durch das Suffix vas, vat, im Nom. vãç lautend (m. vgl. thwâvãç) gebildet.

frjâi, Voluntativ der W. frî, prî, *lieben, erfreuen*. Das Wort flectirt nach der ersten und neunten Conj. auch im Zend. In den Veden steht das Wort von der Verehrung der Götter. Mit der Präpos. â heisst es *einladen*, nämlich die Götter zum Opfermahl; daher kommen die sogenannten Âprî-Lieder (worüber zu vgl. Roth, Einleit. zum Nirukta S. XXXVI f. und Erläuterungen S. 117 f.). Es ist ein liturgisches Wort geworden und hat in vielen Stellen bloss die allgemeine Bedeutung von *beten* angenommen; m. vgl. namentlich die Stellen in unserem Capitel. Wir finden das Wort noch im Neupers. âferîn, *Lob, Preis*, besonders häufig in der Composit. ǵehân-âferîn, der *die Gebete der Welt hat*, d. i. Gott, im Shâḥnâmeh; davon leitet sich meines Bedünkens erst die Bedeutung *schaffen*, welche das Verb. âferîden hat, ab; nämlich jener Beiname Gottes wurde, wie diess so häufig bei längern Namen der Fall ist, abgekürzt, d. h. ǵehân wurde weggeworfen, und âferîn nahm selbstständig die Bedeutung „*Gott, Schöpfer*" an und wurde in dieser Bedeutung allein am Ende von andern Compositionen gebraucht; aus diesem âferîn nun, das bereits die Bedeutung *schaffend, Schöpfer* angenommen hatte, bildete sich erst neu jener Infinitiv durch دن (diese Endung ist nicht mit dem Sanskr. tum zusammenzustellen, wie ich ein andermal ausführlicher zeigen will). So löst sich der scheinbare Widerspruch der Form und der Bedeutung von âferîn, Lob, und âferîn, Schöpfer. Im Armenischen hat sich auch noch die Bedeutung des *Lobes, Ruhmes*, die der Wurzel prî anhaftete, in pʿaṛ-kh (Ruhm) erhalten und es schliesst sich auch hier wieder den Iranischen Sprachen an.

thwâvãç, eigentl. der *Deinige*, das *Deinige* (Jaçna 43, 3), vedisch tvâvat, ist oft blos ein stärkerer Ausdruck für *dein*. Man vgl. z. B. Sâmaved. I, 2, 2, 5, 9: *Dein* (tvâvataḥ), o Schätzereicher, o Indra, sind wir; ferner I, 3, 1, 2, 6: zu *deinem* Ruhme (çravasê tvâvataḥ, über die Stelle zu V. 5). Rv. I, 14, 7, 8: na vishjêt tvâvataḥ sakhâ, nicht gehe unter *dein* Verehrer (Freund). tvâvat, wie thwâvãç, sehe ich für ursprüngliche Possessiva an. Das Suff. vat diente in der vedischen Sprache nur als stärkere Adjectivform; rêvat ist bloss unser *reich* und die Deutung „mit Reichthum versehen" ist unnöthige Künstelei. In der spätern Sprache diente dann das Suff. îja zur Bildung von Possessiven, z. B. madîja, tvadîja u. s. w. Da das Suff. vat nur das *Haben einer Sache* bezeichnet, so konnte es früher auch wohl zur Bildung von Possessiven gebraucht werden. In vielen Vedenstellen hat indess tvâvat schon die Bedeutung *dir ähnlich*, und in dieser Bedeutung finden wir das Suff. auch öfters in der spätern Sprache. Diese leitet sich leicht aus dem Possessivbegriff ab: der *Deinige* ist der, welcher das Deine, *dein ganzes Wesen* hat, und wer dein ganzes

Digitized by Google

Wesen hat, ist *wie* du. — An unserer Stelle hat indess thwâvãç nicht die Bedeutung eines Possessivpronomens, sondern es ist wie in den angeführten Vedenstellen eigentlich nur ein stärkerer Ausdruck für *du.* Diese Erscheinung ist aus dem Geiste der alten Sprachen zu erklären. Diese lieben es einen Gegenstand nicht so einfach auszudrücken, wie es in unsern vergeistigten und auf den nothwendigsten Ausdruck sich beschränkenden Sprachen der Fall ist, sondern ziehen es vor dem Ausdrucke entweder Beiwörter (epitheta ornantia) beizugeben, oder ihn etwas zu umschreiben. Zu diesem Zwecke der Umschreibung dient z. B. bei Homer *εἶδος, μένος, βίη* u. s. w., bei den Tragikern *δέμας* (wohl nur das vedische dhâman, Eigenschaft, Wesen); so wird gesagt *δέμας Ἀγαμέμνονος* für *Ἀγαμέμνων* u. s. w.; man vgl. ferner lîp im Nibelungenlied. Solche Umschreibungen sind namentlich häufig in den semitischen Sprachen; man sagt z. B. im Hebräischen „ein Sohn von 20 Jahren" d. i. 20 Jahre alt; allbekannt sind aus dem Arabischen die Umschreibungen durch abu, Vater (vgl. Ewald LB. §. 287, f. — §. 270, 2). — Was die Bildung des thwâvãç, tvâvat betrifft, so ist es vom Casus obliquus gebildet; eine Erscheinung, die sich in allen indogerman. Sprachen zeigt, ja sogar in Sprachen grundverschiedenen Stammes, wie z. B. im Türkischen بنمكى, das Meinige, von بنم, Gen. v. بن ich. Das ç am Ende steht für t, wie auch sonst öfter vorkommt.

çaqjât ist Optativ (sogenannter Precativ) der Wurzel çaq, Skr. çak, *vermögen, mächtig sein.* Davon leitet sich das armen. sgaï, *ἥρως*, und das schon im A. T. vorkommende סְגָנִים, die *Grossen, Mächtigen*, m. vgl. noch im Persischen شحنكى, Statthalterschaft (Gebieter eines شحن), das wir in arabischen Historikern als شحنكية finden. סֶגֶן ist nämlich der Form nach ein einfaches Part. präs. jener Wurzel durch an gebildet, der *Mächtige,* der *Magnat.* — mâvaitê, Dat. v. mâvat, hat die gleiche Bildung und Bedeutung wie thwâvãç.

nē, die bekannte vedische Partikel na; das ē steht für a, wie schon oben bemerkt wurde. Diese Partikel, die in den Veden so oft die Vergleichung bezeichnet, dient oft blos zur Verstärkung und Hervorhebung eines Wortes, ähnlich dem griech. *γε.* — ashâ ist, wie oft, als Instrumental zu fassen.

dazdjâi. M. vgl. 27, 1: So will ich diesen Grössten von allen *verehren* (eig. beschenken; über dâ auch mit dem Acc. des nächsten Obj. s. 44, 3); ferner 35, 4: Die Erde (?) wollen wir bitten durch diese besten Handlungen, zu *geben* Vergnügen und Wohnung den Hörigen und Nicht-Hörigen, den Herrschenden und Nicht-Herrschenden. In der ersten angeführten Stelle ist es ein

Digitized by Google

Voluntativ, wie das gleich darauf folgende çnathâi, *ich will vernichten* (die Ahrimanische Schöpfung), beweist; in der zweiten ist es sicher Infinitiv. An unserer Stelle, die nur die Anfangsworte eines Gebets enthält, ist es etwas schwerer, über den Sinn zu entscheiden; ich glaube, man fasst es am besten als Volunt.; so heisst die Stelle: Ich will beten (das Gebet): „Ich will Opfer darbringen u. s. w.“ Wie ist nun die Form zu erklären? Dazd steht für dad, ist eine erweiterte Wurzel von dâ, und hat auch einen etwas stärkern Sinn (m. vgl. dâç in den Veden, *verehren*, sicher nur eine Weiterbildung von dâ): etwa *darbringen, verehren.* Das zd ist euphonische Veränderung für d, welche gewöhnlich zwischen zwei Vocalen, sehr selten am Anfang Statt findet (m. vgl. das von Benfey so scharfsinnig erklärte zdî, aus êdbi, *sei*, in d. Götting. gelehrt. Anzeig. Januar 1853). Das j ist Zeichen des Optativs, wie im Sanskr. und Griech., und kommt auch im Zend häufig genug vor; âi ist Endung einer ersten Person, die wir bereits als die des Imperativs der ersten Person Atmanep. erkannt haben. So ist dieses dazdjâi eigentlich ein Optativ und Voluntativ zugleich, oder eher ein ganz energischer Voluntativ, ein ganz nachdrückliches *ich will* ausdrückend. Dazdjâi als Infinit. lässt sich ganz leicht erklären; es hängt sich an die W. dâ das *djâi*, hinlänglich aus den Veden als zur Infinitivbildung dienend bekannt, und auch im Zend *sehr* häufig, wie wir später sehen werden; der lange Wurzelvocal hat sich verkürzt, wie diess bei dieser Wurzel ja auch im Skr. geschehen kann. Dass es von dem dazdjâi der zwei anderen Stellen gänzlich verschieden ist, erhellt schon aus der Bedeutung; nur die einfachste Bedeutung *geben* passt zum Sinne der Stelle, wo es vorkommt, während die beiden anderen eine stärkere Bedeutung, *darbringen*, fordern.

hâkurenâ, Acc. Plur. neutr. v. hâkurenem (Jaçna p. 221, über die Stelle s. zu v. 5) v. sa + karaṇa, Zubereitung, Zurüstung zum Opfer, und dann dieses selbst. Der Gebrauch der W. kṛ und ihrer Derivata in religiösem Sinne ist ja sattsam bekannt.

Der Vers: er kommt (kam) mit dem guten Geiste, findet sich oft; nur wechselt mit dem ǵimat, paiṅgaçat u. ähnl. ǵim ist nichts anderes als die Wurzel gam, gehen; das i darf nicht auffallen, da in gewissen Fällen die kurzen Vocale a, e, i keine recht feste abgegränzte Bestimmtheit im Zend haben, wie diess auch noch im Pârsi der Fall ist. Das ǵ steht für g; dieser Uebergang der Gutturale des Skr. in die entsprechenden Palatale findet sich im Zend öfters, wie wir bald bei ćoret v. 7 sehen werden; indess ist auch der umgekehrte Fall nicht selten, dass den Sanskritischen Palatalen im Zend Gutturale entsprechen (man sehe d. Bemerkg. zu jaoget v. 4). Das ǵ ist überhaupt kein ursprünglicher Laut, sondern erst aus g mittelst eines i erweicht. Man vgl. das Ved. ǵâmi, *Verwandter*, offenbar mit γαμβρός, γαμεῖν u. s. w. verwandt.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Zur Geschichte des abyssinischen Reichs.

Von

Prof. A. Dillmann.

Aus den einheimischen Geschichtswerken der Abyssinier, welche ihrer Zeit die Reisenden J. Bruce und E. Rüppell nach Europa mitgebracht haben, so wie aus den Mittheilungen dieser und anderer Reisenden über den Erfolg ihrer Erkundigungen nach der älteren abyssinischen Geschichte geht jetzt so viel mit Sicherheit hervor, dass in Abyssinien selbst die ganze einheimische Geschichte bis in das dreizehnte Jahrhundert n. Chr. hinein entweder keine schriftliche Bearbeitung erfahren hat, oder was etwa an solcher vorhanden war, längst verloren gegangen ist. Erst von Jekunô-Amlâk und seinen nächsten Nachfolgern an wird die geschichtliche Erinnerung und die eigentliche Geschichtschreibung klarer, reichhaltiger und mit der Zeit immer ausführlicher: Auszüge daraus sind bekanntermassen von J. Bruce im zweiten Bande seines Reisewerkes gegeben. Die jenem Zeitpunct vorangehende Geschichte des abyssinischen Reiches und seines Verhältnisses zu den südarabischen und nubischen Völkern ist für uns noch in ein grosses Dunkel gehüllt; für eine Zeit aber wie die unsrige, in der man alle die über den einzelnen Puncten und Zeiten der Menschengeschichte noch liegenden Nebel zu zerstreuen so emsig bemüht ist, kann darin nur die Aufforderung liegen, durch erneute Forschungen auch an der Vertreibung dieser Finsterniss zu arbeiten. Der Hilfsmittel, die wir bis jetzt hiefür haben, sind freilich wenige. Oben an stehen von eigentlichen Geschichtsdenkmalen die Verzeichnisse der abyssinischen Herrscher, meist nichts als trockene Listen von Namen, da und dort mit dürftigen geschichtlichen Bemerkungen durchwoben, im Einzelnen vielfach von einander abweichend, für einige Zeiträume sogar mehrere unter sich völlig verschiedene Namenreihen enthaltend und doch wieder nicht von der Art, dass wir sie als auf späterer Erfindung beruhend ansehen dürften. In zweiter Linie erscheinen als geschichtliche Denkmäler für einzelne Zeiten und Personen die bis jetzt gefundenen Inschriften, die grosse adulitanische des Cosmas Indicopleustes und die axumitische des Salt, beide griechisch, sowie die zwei äthiopischen Inschriften von Axum, welche Rüppell be-

Digitized by Google

kannt gemacht hat, und einige wenige Münzen. Sonst finden sich noch in einigen Heiligengeschichten, wie im Leben des Aragâwî, des Lalîbelâ u. A., unter vielen unbrauchbaren Sagen und Dichtungen einzelne Bemerkungen über geschichtliche Dinge, welche Glauben verdienen. Die monophysitischen Acta Sanctorum oder das Synaxar, obwohl aus ziemlich später Zeit und im Ganzen unzuverlässig, müssen, so weit sie von abyssinischen Männern handeln, wenigstens verglichen werden; auch in einzelnen theologischen Abhandlungen finden sich allerlei Andeutungen über die ältere Zeit. Zu diesen einheimischen Nachrichten kommen dann als weitere Quelle die auswärtigen, beiläufige Bemerkungen und Erzählungen in griechischen, syrischen und arabischen Schriften. Was aus diesen Quellen an geschichtlicher Erinnerung noch zusammenzubringen ist, beabsichtige ich mit der Zeit in diesen Blättern zu einem Ganzen verarbeitet darzustellen, aber nur um zu zeigen, wie wenig wir über diese Zeiten wissen, und worauf vorzüglich weitere Nachforschungen sich richten sollten. Schon jetzt aber müssen wir den Wunsch E. Rüppell's dringend wiederholen, dass die Reisenden der jetzigen und künftigen Zeiten auf die Entdeckung von Inschriften und andern Ueberresten aus dem Alterthum, besonders in den Trümmern von Axum, ihr hauptsächliches Augenmerk haben möchten.

Den Anfang aller andern Untersuchungen muss die Sicherstellung und das Verständniss der obengenannten einheimischen Geschichtsdocumente, vor allem der Königslisten, machen, und da diess schon für sich ein ziemlich weitläufiges Geschäft ist, so begnüge ich mich für diesesmal mit diesem Anfang, Anderes für spätere Zeit aufsparend.

I. Die Verzeichnisse der abyssinischen Könige bis auf die Zeit des Jekunô-Amlâk.

Seit man angefangen hat, von Europa aus Abyssinien zu erforschen, hat man auch Verzeichnisse der alten Könige dieses Landes bekannt gemacht. Marianus Victorius, Balth. Tellezius, J. Ludolfus, J. Bruce, Salt, Combes et Tamisier, Rüppell haben der Reihe nach solche Listen bekannt gemacht, und man könnte erwarten, dass durch die Bemühungen so vieler Männer dieser Punct bereinigt wäre. In Wahrheit aber verhält sich die Sache umgekehrt. Nicht blos war es ein Uebelstand, dass die meisten der genannten Gelehrten und Reisenden die Namen nicht in ihrer äth. Schreibweise, sondern in der Weise unserer verschiedenen neueren Sprachen geschrieben, zum Theil auch nur dem Gehör nach in ihrer modernen amharischen Aussprache aufgefasst, mittheilten, sondern der Hauptfehler war der, dass, während jener Verzeichnisse gar mancherlei sind, jeder von diesen Schriftstellern nur das eine oder andere herausgriff, wohl auch die übrigen

voreilig verdächtigte, und auf jenes eine dann weitgehende Folgerungen baute. So hält Ludolf die Listen des Victorius nicht einmal der Beachtung für werth, und doch ergiebt sich, dass sie genau und quellenmässig sind; so giebt Bruce, obwohl er in seinen äth. Handschriften alles hätte beisammen finden können, doch nur éin Verzeichniss, das er noch dazu anderswoher nahm; so meinen auch Salt und Rüppell wieder, sié hätten die ächten Verzeichnisse, während sie doch nur eines von mehreren geben. Durch dieses Verfahren ist nun eine grosse Verwirrung in die Sache gekommen. Niemand weiss, an welchen dieser Männer er sich halten soll, da jeder wieder anderes mittheilt; und es kann hier gar nichts weiter geleistet werden, ehe alle diese Listen von neuem durchgesehen und durch genaue Zusammenstellung und Vergleichung dieser verschiedenen Angaben das ganz und sicher hergestellt wird, was die Abyssinier selbst überliefern. Von wesentlichem Nutzen bei diesem Geschäft waren mir die Bruce'schen Handschriften, welche das hierher gehörige Material vollständig enthalten.

Am reichhaltigsten ist unter diesen Handschriften die Chronik von Axum, Cod. Aeth. XXVI der Bodleianischen Bibliothek, welche Bl. 90—92 u. 100 alle die verschiedenen in Abyssinien selbst in Umlauf befindlichen Listen enthält, eine von der Schlange bis auf Gábra-Másqal Bl. 90 f., eine von Bâzên bis auf die neueren Zeiten Bl. 91, und eine von Ibn-Hakîm bis auf Lébna-Déngel Bl. 100. Mit der dritten dieser Listen im wesentlichen durchaus zusammenstimmend, also im Grunde nur verschiedene Abschriften oder Recensionen von dieser, sind die in Cod. XXVIII. Bl. 7 u. 8, Cod. XXIX. Bl. 1 u. 3, Cod. XXXII. Bl. 31—33 befindlichen. Jede der in den Büchern der Reisenden gegebenen Listen stimmt mit der einen oder andern der in diesen Handschriften enthaltenen zusammen, und kann uns somit dazu dienen etwaige Schreibfehler in den Handschriften zu verbessern, denn sie verhält sich zu ihr, wie eine andere Copie desselben Textes; und es zeigt sich, dass die schon im XVI. Jahrhundert in Europa gedruckten mit den noch in diesem Jahrhundert in Abyssinien aufbewahrten fast genau harmoniren. Mit diesen Mitteln können wir die Reihen der Königsnamen ziemlich sicher herstellen; sie sind, mit Zugrundlegung der in den äth. Handschriften selbst gewöhnlichen Periodeneintheilung, diese:

1. die erste Periode bis auf Bâzên oder Christi Geburt.

Ueber die Könige dieser Zeit finden sich zwei, unter sich nur wenig zusammenstimmende Listen: die eine aus Cod. XXVI. Bl. 90 genommene nenne ich der Kürze halber A; die andere aus Cod. XXVI. Bl. 100 und Cod. XXVIII und XXIX u. XXXII genommene nenne ich B, und die einzelnen Abschriften davon in der angegebenen Ordnung B, 1. B, 2. B, 3. B, 4. Die Liste A schickt

Digitized by Google

dem Ibn-el-Hakîm, mit dem die andere beginnt, noch einige Namen voraus.

A.

		Jahre.
a.	አርዌ፡ *die Schlange*	400
b.	አንጋቦ፡ *Angâbô*	200
c.	ገዱር፡ *Gedûr* in Nuch	100
d.	ሰባፆ፡ *Sebâtzô* in Sadô	50
e.	ቀዋስያ፡ *Qawâsjâ* in Axum	1
f.	ማክዳ፡ *Mâkedâ*	50 u. 25 1)
1.	ኢብነ፡ ለሐኪም፡ *Ibn-al-Hakîm* 2), Sohn der Mâkedâ von Salomo	25
2.	ሐንደድዮ፡ *Handadjô*	1
3.	ዐውደ፡ ዓመት፡ *ʿAuda-ʿÂmat*	11
4.	አውስዮ፡ *Ausejô*	3
5.	ጸውዑ፡ *Tzauĕ*	31
6.	ገስዮ፡ (እስከ፡ ቀትር፡) *Gasjô* (bis zum Mittag) ¼ Tag	
7.	መወጥ፡ *Mawat*	8 1/3

1) Der Text lautet: „Jahre der Könige von Axum. Die Zeit der Schlange 400 J.; des Mannes Angâbô, welcher die Schlange verstiess und tödtete, 200 J.; des Gedûr in Nuch 100 J.; des Sebâtzô in Sadô 50 J.; des Qawâsjâ in Axum 1 J.; der Mâkedâ 50 J., (und) ehe sie zu Salomo hinabreiste, wie es im Evangelium (Matth. 12, 42. Luc. 11, 21) heisst: „die Königin von Mittag wird aufstehen — — um die Weisheit Salomos zu hören"; im 36sten Jahr der Regierung des Saul kam sie zur Regierung, und im 4ten Jahr der Regierung des Salomo reiste sie nach Jerusalem hinab, und nachdem sie zurückgekehrt war, regierte sie 25 Jahre."

2) In dem B. Kébra-Nagást, welches in der Chronik von Axum enthalten ist, heisst er ቢይነ፡ ለሐክም፡ Bain-al-Hékem, mit dem Regierungsnamen David.

B.

Salomo zeugte den

1. ኢብነ፡ ሐኪም፡ *Ibna-Hakîm* 1); er zeugte den
2. ቶማይ፡ [ተማይ፡ B, 1] *Tomâi* 2); e. z. d.
3. ዘገዱር፡ *Za-Gedûr* 3); e. z. d.
4. አክሱማይ፡ *Axumâi*; e. z. d.
5. አውስዮ፡ [አውጎብዮስ፡ B, 1] *Ausejô* 4); e. z. d.
6. ተሐዋስያ፡ *Tahawâsjâ* 5); e. z. d.
7. አብራልዩስ፡ *Abrâljûs*; e. z. d.
8. ወረደ፡ ፀሐይ፡ *Wârada-Tzahâi*; e. z. d.
9. ሐንደዮ፡ [ሐንደር፡ B, 1] *Handejô* 6); e. z. d.
10. ወረደ፡ ነጋሽ፡ *Wârada-Nagâsh*; e. z. d.
11. አውስያ፡ (mascul.) *Ausejâ*; e. z. d.
12. ኤላልዮን፡ [ኢላልዮን፡ B, 2. 3] *Elâljôn*; e. z. d.
13. ቶማ፡ ጽዮን፡ [ቶማጽዮን፡ B, 4] *Tômâ-Zion*; e. z. d.
14. ባስዮ፡ [ባስዩ፡ B, 4] *Bâsjô* 7); e. z. d.
15. አውጥጥ፡ *Autet*; e. z. d.

1) „Und diess sind die Könige von Axum", B, 3; „Und nun folgen die Könige von Axum" B, 2.

2) „Und diess sind die Könige von Axum" B, 1. Zum Namen vgl. Nr. 13.

3) s. in der Liste A Nr. c.

4) s. Nr. 11, u. in der Liste A Nr. 4.

5) s. in der Liste A Nr. e.

6) s. Nr. 19 u. in der Liste A Nr. 2.

7) s. in der Liste A Nr. 6.

Digitized by Google

A.

		Jahre.
8. በሐስ፡	*Báhas*	9
9. ቃውዳ፡	*Qâwdâ*	2
10. ቀናዝ፡	*Qánaz*	10
11. ሐዱና፡	*Hadûnâ*	9
12. ወዝሐ፡	*Wázha*	1
13. ሐዲር፡	*Hadîr*	2
14. ካልእስ፡	*Kâl'as*	(6) 7
15. ሰትዮ፡	*Satjô*	(16) 17
16. ፊልያ፡	*Filjâ*	(27) 26
17. አግልቡ፡	*Aglebû*	3
18. አውሴና፡	*Ausênâ*	1
19. ብሪዋስ፡	*Berîwâs*	29
20. ማሕሲ፡	*Mâhsî*	1
21. ብእሴ፡ባዜን፡	*Bésê-Bâzên*	(16) 17

„Im 8ten Jahr der Regierung des Bésê-Bâzên erschien Christus in der Welt, und die Summe (Zahl) ihrer Jahre ist 1088 [1]).

1) Bei der Zusammenzählung ergeben sich aber nur etwa 1040 Jahre; es müssen also entweder obige Summe oder einige der Regierungsjahre der einzelnen Könige unrichtig sein, oder aber es fehlen einige Namen und Zahlen. Ausserdem kommen auf die Zeit vor Ibn-el-Hakîm 826 Jahre; von da an bis auf Bâzên, unter dem Christus geboren sein soll, werden nur 214—262 Jahre gerechnet, woraus die Nichtigkeit dieser Zählung von selbst erhellt.

B.

16. ዘዋሬ፡ንብረት፡[ዘዋሬ፡ን''፡ B, 2. 3] *Zawârê-Nébrat*; er zeugte den
17. ሰይፋይ፡[ሰፋይ፡ B, 2. 3] *Saifâi*; e. z. d.
18. ራምሐይ፡ *Râmhai*; e. z. d.
19. ሐንዴ፡ *Handê*; e. z. d.
20. ሰፌልያ፡[ሴፌልያ፡ B, 1] *Safêljâ* [1]); e. z. d.
21. አግልቡል፡[አልግቡል፡ B, 1] *Aglebûl* [2]); e. z. d.
22. በዋውል፡[በውዋል፡ B, 2. 3] *Bawâwel*; e. z. d.
23. በወረስ፡[በውረስ፡ B, 4] *Bawarîs* [3]); e. z. d.
24. መሐሴ፡ *Mahasê* [4]); e. z. d.
25. ናልኬ፡[ናልኩ፡] *Nâlkê*; e. z. d.
26. ባዜን፡ *Bâzên*, in dessen Tagen unser Herr Jesus Christus, der gepriesen sei, geboren wurde, im 8. Jahre seiner Regierung.

1) s. in der Liste A Nr. 16.
2) s. in der Liste A Nr. 17.
3) s. in der Liste A Nr. 19.
4) s. in der Liste A Nr. 20.

Das Verzeichniss A findet sich unter den mir zugänglichen gedruckten Büchern schon in Hispania illustrata tom. II. p. 1278 f. (wie Ludolf sagt, nach Marianus Victorius), ferner bei Bruce Buch II. Cap. 6, und bei Combes et Tamisier III. S. 39. 46. 47. Die Vergleichung aus diesen gedruckten Büchern kann sich jeder selbst machen, und ich habe nicht im Sinne, weder hier noch nachher, die Varianten aus denselben alle zu sammeln. Bemerkenswerth scheint mir nur, dass bei Victorius Nr. 16 Safilia (wie in B Nr. 20) lautet, und zwischen Nr. 20 u. 21 noch ein Beese Leugua eingeschoben ist, dass bei Bruce der Name Nr. 2 mit Zagdur (B. Nr. 3) wahrscheinlich nur nach Conjectur identificirt wird, und die Stelle „Gesaya 15 J., Katar 15 J., Mouta 20 J.“ auf einer Verderbniss

des ursprünglichen ገኪዮ፡ እስክ፡ ቀትር፡ ዘመወዋ፡ beruhen möchte; dass die Listen des Combes et Tam. verstümmelt und ungenau, und in ihnen das Za [1]) fälschlich als Bestandtheil der einzelnen Namen angesehen ist; endlich dass die in den genannten gedruckten Verzeichnissen aufgeführten Jahreszahlen im Einzelnen von den unsrigen abweichen, aber ohne dass dadurch in der Gesammtansicht von diesem Königsverzeichniss der ersten Periode etwas geändert würde.

2. Die zweite Periode von Bâzên bis auf 'Abreha und 'Atzbeha, oder bis zur Einführung des Christenthums in Abyssinien.

Ausser den 2 Listen, die wir schon bei der vorigen Periode kennen lernten und welche durch die zweite Periode hindurch und über sie hinaus sich fortsetzen, fällt von Bâzên an noch eine dritte ein, so dass wir jetzt dreierlei sich gleichlaufende Verzeichnisse unterscheiden müssen. Nur die zweite und dritte stimmen unter sich etwas näher zusammen; die erste giebt nicht nur meist ganz andere Namen, sondern weicht auch in der grossen Menge ihrer Namen bedeutend von den beiden andern ab, und ist zugleich die einzige, welche, wie schon in der vorigen Periode, so auch in dieser die Regierungszeit der einzelnen Könige genau anzugeben sich bestrebt. Die Liste A, Fortsetzung der A in der vorigen Periode, steht auch schon nach Victorius in Hispania illustrata tom. II. p. 1279. und wieder bei Rüppell (nebst Combes et Tamisier nach Salt); aus diesen gedruckten Verzeichnissen bemerke ich die beachtenswerthen Lesarten, und nenne das erste derselben A, 2, das Rüppell'sche A, 3 zum Unterschied von unserem Original, das A, 1 ist. Von B haben wir dieselben viererlei Copien, wie in der vorigen Periode. Die Liste C (aus Cod. XXVI. Bl. 91) ist ebenfalls schon in Hispania ill., und ferner in Bruce B. II. C. 7. nach einer Mittheilung des Fürsten von Shoa, Amba-Jasus, gedruckt, sodass wir auch hier ausser unserem Original (C, 1) noch C, 2 und C, 3 haben.

A.

1. ሠርጡ፡ *Sartú* [fehlt A, 2.]	(26) 27 J.	
2. ለአስ፡ *La'as* [Lekas A, 3]	10 J.	
3. መሴንኅ፡ *Masénh* [Masenqo A, 3]	(6) 7 J.	
4. ሥጥዋ፡ *Setwá* [Satuwa A, 3]	9 J.	
5. ኣዶገላ፡ *Adgalá*		10 J. 7 M. [$10\frac{5}{6}$ J. A, 3]
6. ኣገባ፡ *Agbá*		6 M. [$2\frac{1}{6}$ J. A, 3]

1) Die bei allen Königen gebrauchte Wendung ist nämlich z. B. ዘሐዲረ፡፪ዓመተ፡ „Hadiri duo anni" u. s. f.; hier ist za nichts als Genitivzeichen, und so sonst immer.

7. ማሲስ፡ Masis [*Malts* A, 2. 3] (6) 7 J. [4 J. A, 2. 3]
8. ሕቅሌ፡ *Heqlê* 13 J.
9. ድማሄ፡ *Demâhê* 10 J.
10. አውጥጥ፡ *Autet* 2 J.
11. እለዓውዳ፡ *Ela-Auda* [Elalad A, 3; Alda A, 2] 30 J.
12. ዜገን፡ ወሬማ፡ *Zégen* und *Rêmâ* [A, 3 falsch] 8 J. [4 J. A, 3]
13. ገፋሌ፡ *Gafalé* [Garalê A, 3] 1 J.
14. ብእሴ፡ሠርቅ፡ *Be'sê-Sarq* 4 J.
15. እለ፡አዝጓጓ፡ *Ela-Azguâguâ* 77 J.
16. እለ፡ሀርካ፡ *Ela-Herkâ* [El-Haris A, 3] 21 J.
17. ብእሴ፡ጸዌዛ፡ *Be'sê-Tzawêtzâ* [Tzawira A, 3] 1 J. [½ J. A, 3; 1 Mon. A, 2]
18. ወካና፡ *Wakânâ* [Wakena A, 3] 1 Tag [2 Tage A, 2; $\frac{1}{12}$ J. A, 3]
19. ሐዳውስ፡ *Hadaús* [Hadas A, 2; Hades A, 3] 4 Mon. [$\frac{1}{12}$ J. A, 3]
20. እለ፡ሰገል፡ *Ela-Sagal* [Asgel A, 3] 3 J. [2 J. A, 3]
21. እለ፡አስፋሐ፡ *Ela-A'sfeha* [A, 3 falsch] 14 J.
22. እለ፡ጽጋብ፡ *Ela-Tzegâb* [Askabu A, 3] 23 J.
23. እለ፡ሠምራ፡ *Ela-Samarâ* 3 J.
24. እለ፡አይባ፡ *Ela-Aibâ* [Atiba. A, 3 falsch] (17) 16 J.
25. እለ፡እስክንዲ፡ *Ela-Eskendi* [Sara-Din A. 3; Sthenden A, 2] 37 J.
26. እለ፡ጸሐም፡ *Ela-Tzaham* 9 J.
27. እለ፡ሳን፡ *Ela-Sân* [La-San A, 3] 13 J.
28. እለ፡አይጋ፡ *Ela-Aigâ* [Adaga A, 3 falsch] 18 J.
29. እልዓሚዳ፡ *El-Amidâ* 30⅔ J. [30 J. A, 3]
30. [1]) እለ፡አሕየዋ፡ *Ela-Ahjawâ* [Acheot A, 3] 3 J.
31. እለ፡አብርሐ፡ወአጽብሐ፡ *Ela-Abreha* und *Atzbeha* 27½ J.

---

1) Zwischen Nr. 29 u. 30 hat Rüppell noch „Wochen 10 J."; von diesem Namen wissen die übrigen Verzeichnisse nichts; er ist wahrscheinlich aus dem bei ihm fehlenden ወርኃ፡፰ = 8 Monate = ⅔ J., entstanden.

Digitized by Google

„Die Führer des Lichts (zum Licht), mit dem Beinamen Löwenkinder (እጓለ፡ አንበሳ፡); im dreizehnten Jahre der Regierung des Abreha und Atzbeha kam das Christenthum nach Axum, und bis zu ihrem 13ten Jahre sind es 425 Jahre.“ Mit dieser Zahl 425 ist die Summe der bisher aufgezählten Regierungsjahre der einzelnen Könige gemeint.

B.

Bâzên zeugte den

1. ጽንፋ፡ አርዐድ፡ *Tzénfa-A'rĕd;* er zeugte den
2. ባሕር፡ አስገድ፡ [ባ"፡ አስጋድ፡ B, 2. 3. 4] *Bâhr-Asgad;* e. z. d.

2b. ገርማ፡ ሶር፡ [fehlt in B, 2. 3. 4] *Germâ-Sór;* e. z. d.

3. ገርማ፡ ሰፋር፡ [ገርማ፡ አስፋሬ፡ B, 2. 3. 4] *Germâ-Asfaré;* e. z. d.
4. ሠርጓይ፡ *Sarguai;* e. z. d.
5. ዘርአይ፡ *Zar'âi;* e. z. d.
6. ሰብአ፡ አስገድ፡ [ሰ"፡ አስጋድ፡ B, 2. 3. 4] *Sâb'a-Asgad;* e. z. d.
7. ጽዮን፡ ገዛ፡ *Zion-Gezâ;* e. z. d.
8. አግዱር፡ *Agdûr;* e. z. d.
9. ሰይፋ፡ አርዓድ፡ [ጽንፋ፡ አርዐድ፡ B, 2. 3. 4] *Saifa-A'rĕd;* e. z. d.
10. አብርሃ፡ ወአጽብሐ፡ *A'breha* und *A'tzbeha.*

„Unter ihnen kam das Christenthum, während sie in Axum waren, und in jenen Tagen gab es noch keine Türken [ቱርኮ፡]. Der Vater des Salâmâ aber war ein Reisender, und Salâmâ kam mit seinem Vater. Vom Volke Aethiopiens verehrten damals einige die Schlange als Gottheit, andere standen unter dem mosaischen Gesetze. Da lehrte sie Abba Salâmâ die Kunde von Jesu Christo und that Wunderzeichen vor ihnen. Sie glaubten und wurden getauft mit der Taufe Jesu Christi, und zwar wurden sie gläubig im 340 (333 B, 2. 3) Jahre nach Christi Geburt. Und Abreha und Atzbeha bauten Axum“ [1]). In B, 4 lautet diese Nachricht kürzer so: „Unter ihnen kam das Christenthum durch Abbuna Abba Salâmâ, Papas von Aethiopien; und er lehrte das Volk den Glauben unseres Herrn Jesu Christi, der gepriesen sei, und sie glaubten, und er taufte sie mit der christlichen Taufe. In jenen Tagen bauten Abreha und Atzbeha Axum.“

1) Nach der Vita Aragâwi (Mus. Britan. Cod. Aeth. XL) sind von Bâzên bis Abreha 12 Könige; auch wird bemerkt, Salâmâ habe nur einen Theil Abyssiniens bekehrt; ein anderer Theil sei erst von Aragâwi (s. unten) bekehrt worden, der auch die Leute im rechten Glauben (Orthodoxie) befestigt habe. Besonders nomadisch lebende Stämme soll er für das Christenthum gewonnen haben.

Digitized by Google

C.

Die dritte Liste ist etwas schwerer zu verstehen, weil die einzelnen Namen nicht durch Unterscheidungszeichen getrennt sind. Ich gebe daher zuerst den Text: ወኮነ፡መንግሥተ፡አርዌ፡በአኵሱም፡ወእምድኅረ፡ተወልደ፡መድኅኒነ፡እሉ፡ነገሥተ፡አኵሱም፡ባዜን፡ጽንፈ፡አስገድ፡ገርማ፡አስፋር፡ስርዓደ፡ኰሉ፡ለጽዮን፡ሠርጓይ፡ዘርአይ፡በጋማይ፡ዣን፡አስገድ፡ጽዮን፡ሕገዝ፡መዋዕል፡ገንሕ፡ሳፋ፡አርዓድ፡አግዶር፡አብርሐ፡ወአጽብሐ፡አኃው፡ፍቁራን። „In Axum hatte die Schlange ihre Herrschaft; und nachdem unser Erlöser geboren war, waren diess die Könige von Axum: Bâzên, 1) Tzénfa-Asgad; [in C. 2 folgt 2) Bâḥr-Sagad]; 3) Germâ-Asfar; 4) Serʿâdâ [Salaaiuba C, 2]; 5) Kuelû-la-Zion; 6) Sarguai; 7) Zarái [fehlt C, 3]; 8) Bagâmâi; 9) Djân-Asgad; 10) Zion-Hegez; 11) Mawâal-Genḥ [Malghene C, 2; Moal-Genha C, 3]; 12) Sâf-Arʿad; 13) Agdôr; 14) Abreha und Atzbeha, die geliebten Brüder“.

Die dritte Periode: Von Abreha und Atzbeha bis Delnaôd.

Die Liste A, welche die Regierungsdauer der einzelnen Könige angiebt, hört mit Gábra-Másqal auf, sowohl in A, 1. als in A, 2 u. 3; die beiden andern parallel laufenden Verzeichnisse aber gehen durch diese ganze Periode hindurch. Von Gabra-Másqal an folgt der Liste B auch Rüppell, wogegen Victorius nach dem Aufhören der Liste A sich an C hält.

A.

1. አጽብሐ፡እለ፡አብርሐ፡
   Atzbeha-ela-Abreha [*Ela-Abreha* [1])] 12 J.
2. እለ፡አስፍሐ፡ *Ela-Asfeha* (6) 7 J. [5 J. A, 3]
3. እለ፡ሠሀል፡ *Ela-Sahl* 14 J.
4. እለ፡አድኃና፡ *Ela-Adhanâ*
   [Atana! A, 3] 14 J.
5. እለ፡ረቴዕ፡ *Ela-Reteʿ* [Eretana, A, 3] 1 J.
6. አስፍሕ፡ *A'sfeh* 1 J. [5 *J.* A, 2. 3.]
7. እለ፡አጽብሐ፡ *Ela-A'tzbeha*
   [Asfaha! A, 3] 5 J. [16 *od.* 17 *J.* A, 2. 3]

---

1) In Hisp. illustr. heisst es, dass nach Atzbeha's Tode Abreha noch allein regiert habe 14 Jahre; ich vermuthe daher, dass in unserer Handschrift vor አጽብሐ፡ einige Worte (wie እምድኅረ፡ሞተ፡) ausgefallen sind. Rüppell's „Tesmul Ukal Amed 27 Jahre“ muss ebenfalls auf falscher Lesart beruhen; denn die 27 Jahre sind die Jahre des Abreha und Atzbeha zusammen, und jener Name kommt sonst nirgends vor.

Digitized by Google

8. እለ፡አሜዳ፡ *Ela-Amêdâ* 16 J. [6 *oder* 7 *J.* A, 2. 3.]
9. እለ፡አብርሃ፡ *Ela-Abreha* ½ J. [⅙ *J.* A, 2. 3]
10. እለ፡ሠሀል፡ *Ela-Sahl* ⅙ J.
11. እለ፡ገበዝ፡ *Ela-Gabaz* 2 J. [14 J. A, 2]
12. እለ፡ስሑል፡ *Ela-Sehûl* [Sekul A, 2] 1 J.
13. እለ፡አጽብሐ፡ *Ela-Atzbâh* [Asfaha! A, 3] 3 J. [2 J. A, 3]
14. እለ፡አብርሀ፡ወእለ፡አድኅና፡ *Ela-Abreh u. Ela-Adhanâ* [fehlt in A, 3] „zusammen“ 16 J.
15. እለ፡ጸሐም፡ *Ela-Tzaham* [fehlt in A, 3] 28 J.
16. እለ፡አሚዳ፡ *Ela-Amîdâ* [fehlt in A, 3] 12 J.
17. እለ፡ሠሀል፡ *Ela-Sahl* [fehlt in A, 3] 2 J.
18. እለ፡ጸባሕ፡ *Ela-Tzebâh* [fehlt in A, 3] 2 J.
19. እለ፡ጸሐም፡ *Ela-Tzaham* [Sa Ghemo, A, 3] 15 J.
20. እለ፡ገበዝ፡ *Ela-Gabaz* 21 J.
21. አጋቤ፡ወሌዊ፡ *Agâbê u. Levi* „zusammen“ [Gale Walewi A, 3; fehlt in A, 2] 4 J. [2 J. A, 3]
22. እለ፡አሚዳ፡ *Ela-Amîdâ* [fehlt in A, 2] 11 J.
23. ያዕቆብ፡ወዳዊት፡ *Jacob und David* „zusammen“ 3 J. [30 J. A, 3]
24. አርማኅ፡ *Armâh* 14 J. 7 M. 8 T.
25. ዚታና፡ *Zitânâ* [Seza-Sinka! A, 3] 2 J. [12 *J.* A, 2. 3]
26. ያዕቆብ፡ *Jacob* 9 J.
27. ቈስጠንጢኖስ፡ *Constantinos* 28 J. [29 J. A, 3]
28. ቤተ፡እስራኤል፡ *Beta* (domus) *Israel* (Zahl fehlt) Mon. [8 Mon. A, 2. 3]
29. ገብረ፡መስቀል፡ *Gábral-Másqal* 14 J.

In A, 2 folgt noch Nalek 11 J.; ich bezweifle aber die Richtigkeit desselben, da er sonst an dieser Stelle nicht vorkommt. — Im Uebrigen ist hier diese ganze Liste A zu Ende.

B.

Abreha zeugte den

1. አስፍሐ፡[አስፋሐ፡ B, 2. 3. 4] *Asfeha;* er zeugte den
2. አርፋድ፡ *'Arfed;* e. z. d.

3. አምሲ፡ [አምሴ፡ B, 4] *Amsî;* er zeugte den
4. ሰልዓዶባ፡ [አልዓዶባ፡ B, 1; ሰአልዶባ፡ B, 4] *Salâdôbâ;* e. z. d.
5. አልአሜዳ፡ *Al-Amêdâ* [1]); e. z. d.
6. ታዜና፡ [ታዜን፡ B, 4] *Tazênâ;* e. z. d.
7. ካሌብ፡ *Kaleb* [2]), „der das Land zerriss (theilte)"; e. z. d.
8. ገብረ፡ መስቀል፡ *Gábra-Másqal* [3]), „in dessen Tagen Jared das Gesangbuch verfasste [, das Degua genannt wird B, 3. 4]. [U. er baute Dâmô B, 1]". Er zeugte den
9. ቈስጠንጢኖስ፡ *Constantinos;* e. z. d.
10. ወሰን፡ አስገድ፡ [ወሰን፡ ሰገድ፡ B, 2. 3. 4] *Wasan-Asgad;* in B, 4 aber wird er ein Sohn des Gabra-Másqal genannt; e. z. d.
11. ፋሬ፡ ሠናይ፡ [ፋሬ፡ ሦርናይ፡ B, 2. 3] *Feré-Sanâi;* e. z. d.
12. አድርዓዝር፡ [auch እንድርዓዝር፡; አድርዓዝ፡ B, 2. 3. 4] *Aderʿâzar* (Andreas?); e. z. d.
13. እክለ፡ ውድም፡ [አካለ፡ ውድም፡ B, 1] *Ekla-Udem;* e. z. d.
14. ገርማ፡ ሰፋር፡ *Germâ-Safar;* e. z. d.
15. ገርጋዝ፡ [ዠርጋዝ፡ B, 2. 3. 4] *Gergâz* (Cyriacus?); e. z. d.
16. ድግና፡ ሚካኤል፡ [ድንግና፡ ሚካኤል፡ B, 1] *Degnâ-Michael;* e. z. d.
17. ባሕር፡ ኢክላ፡ [ባ"፡ ይክላ፡ B, 1; ባ"፡ ክላ፡ B, 4] *Bâhr-Ikla;* e. z. d.
18. ጕም፡ *Gum;* e. z. d.
19. አስጕምጕም፡ [አስጐምጕም፡ B, 2. 3] *Asguamgûm;* e. z. d.
20. ሌቶም፡ [ቶሌም፡ B, 1] *Lêtem;* e. z. d.
21. ተላቶም፡ [auch ቶላቶም፡] *Talâtem;* e. z. d.
22. ዖዳ፡ ጎሽ፡ [አዳጎሽ፡ B, 1] *Ôda-Gôsh;* e. z. d.

---

1) Hier haben B, 2. 3 folgende geschichtliche Bemerkung: „unter seiner Regierung gingen die 9 Heiligen vom römischen Lande und von Aegypten aus, und machten den Glauben richtig (reformirten ihn); welche sind: Abba Aleph, Abba Tzehmâ, Abba Aragâwî d. i. Za-Michael, Abba Aftzê, Abba Garîmâ, Abba Pantaleon, Abba Liqânos, Abba Gûbâ, Abba Jem'atâ". B, 1. hat eine ähnliche Bemerkung, aber kürzer, und nicht bei Al-Amêdâ, sondern bei König Salâdôbâ; sie lautet: „in seinen Tagen kamen die 9 Heiligen aus dem römischen Lande, und machten den Glauben richtig". Aber auch in der Vita Aragâwî werden diese Heiligen unter Al-Amêdâ gesetzt.

2) Sowohl Tazênâ als Kaleb werden auch in der Vita Aragâwî erwähnt, der Krieg des Caleb gegen die Araber in der Kürze beschrieben, und von Kaleb gerühmt, dass er die Regierung abgetreten habe und Mönch geworden sei.

3) Von Gabra-Másqal heisst es in Vit. Arag., dass er nicht in den Krieg gezogen sei, sondern nur Kirchen gebaut habe.

23\. አይዙር ፡ *Aizûr* „welcher ½ Tag regierte“ [1]); er zeugte den

24\. ድድም ፡ [ውድም ፡ B, 2. 3] *Dédem;* e. z. d.

25\. ውድድም ፡ *Udédem;* e. z. d.

26\. ውድም ፡ አስፈሬ ፡ [ውድም ፡ አስፌሬ ፡ B, 1] *Udem-Asfaré*, welcher 150 Jahre alt wurde“ [2]); e. z. d.

27\. አርማኅ ፡ *Armâḥ;* e. z. d.

28\. ድግና ፡ ዣን ፡ *Degnâ-Djân;* e. z. d.

29\. ጊድዓ ፡ ዣን ፡ *Ged'â-Djân* [fehlt in B, 4]; e. z. d.

30\. አንበሳ ፡ ውድም ፡ *Anbasâ-Udem;* e. z. d.

31\. ድልናዖድ ፡ *Delnaód.* „Ihm wurde das Reich (der Thron) geraubt und andern gegeben, die keine Israeliten waren, nämlich den Zâgue-[ዛጔ ፡, in B. 4 Plur. ዛጐች ፡].“

C.

Der Text in Cod. XXVI. Bl. 91. lautet: አስፍሕ ፡ ወአርፍድ ፡ ወአምሲ ፡ አኅው ፡ ፍቁሬን ፡ አርዓድ ፡ ሰልዓደባ ፡ አልዓሚዳ ፡ ታዜና ፡ ካሌብ ፡ ገብረ ፡ መስቀል ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ በዝገር ፡ አስፍሕ ፡ አርማሕ ፡ ዣን ፡ አስፍሕ ፡ ዣን ፡ አስገድ ፡ ፍሬ ፡ ሠናይ ፡ አደርዓዝ ፡ አይዞር ፡ ድል ፡ ናኦድ ፡ ማእደይ ፡፡ ወእምድኅሬሁ ፡ ነገሠት ፡ እኪት ፡ ብእሲት ፡ ወሀማዊት ፡ ትውልድ ፡ ዕሉት ፡ ዘስማ ፡ እሳቶ ፡ በአምሐሬ ፡ ጕዲት ፡ በትግሬ ፡፡ አማሰነት ፡ ወአመዝበረት ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናተ ፡ እስከ ፡ ፵ ዓመት ፡ ወእምድኅሬሃ ፡ አንበሳ ፡ ውድም ፡ ኪላ ፡ ውድም ፡ ግርማ ፡ አስፈሬ ፡፡ ዝርጋዝ ፡ ድግና ፡ ሚካኤል ፡ በደገዝ ፡ አርማኅ ፡ ወእምድኅሬሁ ፡ አፍለሰት ፡ መንግሥተ ፡ ትርደአ ፡ ገበዝ ፡ ወተሐይደ ፡ መንግሥት ፡ ኀበ ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ኢኮኑ ፡ u. s. w. Das heisst 1) Asfeḥ, 2 u. 3) Arfed und Amsî, die geliebten Brüder [Victorius macht አኅው ፡ zu einem Eigennamen und lässt ፍቁሬን ፡ aus]; 4) Arâd, 5) Salâdôbâ, 6) Alamîdâ, 7) Tazênâ, 8) Caleb, 9) Gábra-Másqal, 10) Constantinos, 11) Bazgar, 12) Asfeḥ, 13) Armâḥ, 14) Djân-Asfeḥ, 15) Djân-Asgad, 16) Ferê-Sanâi, 17) Adarâz, 18) Aizôr, 19) Delnaod,

---

1) Dazu bemerken B, 2. 3 noch weiter: „und er kam um durch Erdrückung, indem alle Leute des Lagers ihn bei der Hand fassten; und viele andere kamen mit ihm um durch Erdrückung; seither fing man an, eine Schranke vor dem König zu befestigen“. Aehnlich B, 4.

2) Diese Bemerkung fehlt in B, 4. Rüppell, Bd. 2. S. 349, berichtet falsch, dass von Za-ma-wa-ka-e-si-hu an gerechnet 150 Jahre seien; es heisst vielmehr: ዘመዋዕሊሁ ፡ ፻፶ ዓመት ፡፡

20) Madâi. Nach ihm regierte 21) das böse und gottlose Weib, die ungläubige Brut, die in Amhara Esâtô, in Tigre Guedîth heisst. Sie zerstörte und verwüstete die christlichen Kirchen 40 Jahre lang. Auf sie folgte 22) Anbasâ-Udem, 23) Kualâ-Udem, 24) Germâ-Asfarê, 25) Zergaz, 26) Degnâ-Michael, 27) Badagaz, 28) Armâḥ, [29) Shinahanni? C, 2]. Nach ihm riss die Herrschaft an sich 30) Terdâe'-Gabaz, und das Reich wurde geraubt von einer Familie, die nicht zum Geschlechte Davids und zum Volke Israel gehörte, wie der Herr sagt: „ich will sie reizen mit einem Nichtvolk" (Deut. 32, 21. Rom. 10, 19; das waren die Zagä'er [እለ፡ዛጔ፡]"

Die vierte Periode: die Zeit der Zâgue-Dynastie.

Die Liste der zagäischen Herrscher ist in B, 1 (Cod. XXVI. Bl. 100) ausgelassen und ist dort nur die Dauer ihrer Gesammtregierung angegeben; in B, 2. 3. 4 steht sie, aber in B, 4 fehlen die Jahreszahlen der einzelnen Regierungen. Ausserdem setze ich noch aus den 5 Quellen des Rüppell (Bd. 2. S. 351) die Varianten bei als R, 1. 2. 3. 4. 5.

1. መራ፡ተክለ፡ሃይማኖት፡ *Mará-Túkla-Haimánôt* [Sague? R, 1. 2. 3] regiert 3 J.
2. ጠጦዱም፡ [ጦጦዱም፡ B, 3; ወዱም፡ B, 4] *Tatódem* [in R, 3 sind es 2 Regenten: Panetau und Panetadam?] 40 J.
3. ጃን፡ሥዩም፡ *Diân-Sejûm* 40 J.
4. ገርማ፡ሥዩም፡ *Germâ-Sejûm* [Shan Görema, R, 3] 40 J.
5. ይምርሃነ፡ክርስቶስ፡ *Jémrehana-Christos* [steht in R, 3 zwischen Nr. 8 u. 9] 40 J.
6. ቅዱስ፡ሐርቤ፡ *Qedûs-Harbê* [Shan Arbe R, 3] 40 J.
7. ላሊበላ፡ *Lalîbalâ* [fehl in B, 3] 40 J.
8. ናአኵቶ፡ለአብ፡ *Naâkuetô-La'âb* 48 J.
9. ይትባረክ፡ (sc. እግዚአብሔር፡) *Jetbârak* 40 J.
10. ማይራሪ፡ *Mairârî* [Majöraf R, 1. 2; fehlt R, 3] 15 J. [18 J. R, 2]
11. ሐርባይ፡ *Harbâi* [Harbejo R, 1, 2; fehlt R, 3] 8 J. [23 J. R, 2]

„Es sind 11 Könige und ihre Regierungszeit macht zusammen 354 Jahre", was richtig ist. Nach R, 2. wären es 372 Jahre, nach R, 4. sind es 376, nach R, 5. 373, und endlich nach B, 1. 330 Jahre, während welcher die Zagäer regierten.

Aber ganz abweichend sowohl in der Reihenfolge als auch in der Anzahl der Namen findet sich noch in Cod. XXVI. Bl. 91. als Fortsetzung der oben von uns C, 1. genannten Liste folgendes Verzeichniss der Zagä'ischen Regenten: „መራሪ፡ *Marari* 15 J.,

Digitized by Google

ይምራሀ ፡ Jemrâḥ 40 J., Lalîbalâ 40 J., Na'akuetô-La-Ab 40 J., Harbai 8 J., und darnach brachte Jekunô-Amlâk das Reich wieder an sie (die salomonische Familie)".

Endlich geben die Königslisten auch noch *den Stammbaum des salomonischen Geschlechts während der Dauer der zagä'ischen Herrschaft.* Er lautet überall gleich und ist folgender:

Delnaod zeugte den

1. ማኅበረ ፡ ውድም ፡ *Mâḥbara-Udem;* er zeugte den
2. አግብአ ፡ ጽዮን ፡ *'Agbe'a-Zion;* —
3. ጽንፋ ፡ አርዓድ ፡ [ጽ" ፡ አርዐድ ፡ B, 2. 3] *Tzénfa-'Ara'd;* —
4. ነጋሽ ፡ ዛሬ ፡ *Nagâsh-Zârê;* —
5. አስፍሐ ፡ *'Asfeḥ;* —
6. ያዕቆብ ፡ *Jacob;* —
7. ባሕር ፡ አስገድ ፡ [ባ" ፡ አስገድ ፡ B, 2. 3. 4] *Bâḥr-Asgad;* —
8. ኤድም ፡ አስገድ ፡ [ኤ" ፡ አስገድ ፡ B, 2. 3. 4] *Édem-Asgad;* —
9. ይኩኖ ፡ አምላክ ፡ *Jekunô-Amlâk.*

„Ihm brachte Abbuna Tákla-Haimânôt das Königthum zurück von den Zâgue. Als Abbuna T.-Haim. 57 Jahre alt war, machte jener Jekunô-Amlâk einen Bund mit ihm und gab ihm den dritten Theil des Königreichs. Von da an heisst die Zeit die Zeit des Bundes." B, 2. 3.

In B, 1 heisst es nur: „Jekunô-Amlâk brachte das Königthum von den Zâgue wieder an sich; und in seinen Tagen sass Abbuna Tákla-Haimânôt."

Wie nun *über diese Verzeichnisse der abyssinischen Könige zu urtheilen sei,* ist nicht so leicht zu sagen. Vorschnelle Verwerfungsurtheile wird gewiss jeder besonnene Mann, zumal heutzutage, da man auf so mancherlei Gebieten längst verdächtigte oder verworfene Denkmäler des Alterthums wieder hat zu Ehren bringen dürfen und müssen, gerne zurückhalten. Selbst die Namen der Könige vor Bâzên, so wenig befriedigend auch eben jene ersten Verzeichnisse sind, können doch im Einzelnen noch hie und da irgend einen geschichtlichen Grund haben, und kommt ihnen vielleicht ebenso viel Werth zu als den älteren Namen in der himjarischen Königsreihe. Dass keine im engern Sinn „äthiopischen" Namen darin vorkommen, was Ludolf und Bruce gegen die Glaubwürdigkeit dieser ersten und einiger andern Listen eingewendet haben, würde, wenn dieses Urtheil auch mehr wahr wäre, als es ist, eher zu Gunsten dieser Verzeichnisse etwas beweisen.

Was mir wenigstens vorerst im Allgemeinen für die Geschichtlichkeit dieser Listen, namentlich der zweiten und dritten Periode, zu sprechen scheint, ist einmal das Vorkommen südarabischer Königs- und Mannesnamen und einiger Anklänge an dieselben [1]) in ihnen; dann besonders das Zusammentreffen anderer Monumente, wie Inschriften und Münzen, mit einzelnen Namen dieser Listen, und die Erwähnung einzelner derselben bei auswärtigen Schriftstellern.

Als einen Hauptgrund gegen die Geschichtlichkeit der Listen wird freilich Jedermann zunächst geltend machen die Mannigfaltigkeit derselben, das Vorhandensein ganz verschiedener Reihen von Königsnamen für eine und dieselbe Zeitperiode. Es liegt nahe, hieraus zu schliessen, dass die Abyssinier selbst nichts Genaues mehr wissen, oder dass von verschiedenen Männern Verschiedenes ersonnen und so diese verschiedenen Listen hergestellt worden seien. Allein da doch die Namen der einen oder andern dieser Listen sich uns anderweitig als geschichtlich bestätigen, so müssen wir vielmehr unter dieser Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit die Verschiedenheit der Listen zu erklären suchen. Am wenigsten hat diese Verschiedenheit auf sich bei den Listen der ersten Periode; denn dort ist doch die Anzahl der Namen ungefähr gleichmässig in beiden Verzeichnissen und kommt eine ziemliche Zahl gleicher Namen in beiden vor; wie freilich die übrige Verschiedenheit eingerissen sei, können wir bis jetzt nicht erklären. Dagegen in der II. und III. Periode, bis auf Gábra-Másqal ist nicht nur die Anzahl der Namen, sondern sind auch die Namen selbst völlig ungleich zwischen A einer-, und B u. C andererseits. Da hat A von Bâzên bis Abreha und Atzbeha 31 Namen, B nur 10, C 13—14; da hat A von Abreha und Atzbeha bis Gábra-Másqal 29, B nur 8, C 9 Namen; und keiner der Namen in B und C trifft mit denen in A zusammen. Da nun aber bekannt ist, dass in Abyssinien die Könige mehrerlei, in der Regel zweierlei, öfters dreierlei Namen führen, und in der Regel mit dem Regierungsantritt einen Amts- oder Reichsnamen annehmen, so kann ich mir jene durchgehenden Differenzen nur daraus erklären, dass in den zweierlei Listen auch zweierlei Zählungs- und Nennungsweisen folgerecht durchgeführt sind. Die Liste A scheint die Herrscher unter ihren ursprünglichen Namen anzuführen und scheint alle Regenten, auch Mitregenten, Prätendenten oder gar selbstständige Häupter einzelner Reichstheile in dieser Reihe mit aufzuzählen; B und C dagegen scheinen nur die wichtigsten

---

1) z. B. شَمَّر, ذو أَصْبَح, أَبْرَهَة, سَيْف, بَارَان; das vorausgesetzte እል፡ das in der späteren und eigentlich äthiopischen Sprache nicht mehr so vorkommt, mag es nun ursprünglich der arabische Artikel, oder eine Uebersetzung des ذو sein, und das vorausgesetzte ብእሲ፡, das wie ich glaube, sicher mit jenem ذو der himjarischen Namen zusammenzustellen ist.

und berühmtesten Herrscher, und auch diese wieder durchaus unter ihren Amtsnamen oder auch christlichen Namen nennen zu wollen. Diese Ansicht von der Sache rechtfertigt sich mir durch mancherlei Erwägungen. In B und C haben wir zwar nicht lauter, aber doch viele Namen, die ganz in der Art der späteren Reichsnamen zusammengesetzt sind, in A keine solchen, sondern hier sind es durchaus einfache, höchstens mit Be'sê oder Ela zusammengesetzte Namen, und erst gegen das Ende der Liste A hin kommen entschieden christliche oder biblische Namen vor. Ferner was die grössere oder geringere Anzahl der Namen auf den einzelnen Listen betrifft, so finden wir, dass 31 Regenten für die erste Periode, für einen Zeitraum von etwa 330 Jahren, und 29 für die zweite, einen Zeitraum von etwas über 200 Jahren, wenn wir diese Regenten alle nach einander setzen und zählen wollten, zu viele wären, da auf jedes Jahrhundert 10 und noch mehr Könige kämen und auch die Zusammenrechnung der Zahlen ihrer Jahre uns in der Zeit viel zu weit herabführen würde, dass dagegen die Namen der Liste C und B für die Dauer dieser Zeiträume entschieden zu wenig sind, da auf einen Mann ungefähr ein Menschenalter Regierungszeit kommt, folglich diese Listen B und C auf Abkürzung beruhen müssen. Ferner erklärt sich aus dieser Annahme, dass B und C auf Abkürzung beruhen, auch die Verschiedenheit zwischen B und C selbst: wenn man einmal abkürzen und nur die berühmteren, von der Nachwelt mit Ehren genannten Namen aufzählen will, so kann man über einzelne Namen allerdings in Zweifel kommen, ob man sie aufnehmen oder weglassen soll, und daraus mag man es erklärlich finden, warum C jedesmal einen oder einige Namen mehr hat, als B. Auch dass keine Regierungszeit bei den einzelnen Königen in B und C angegeben ist, wird dafür sprechen, dass diese Listen durch Verkürzung entstanden sind: denn die Angabe der Regierungszeit sollte doch nur zur Herstellung der Chronologie dienen, wenn aber Namen aus der Reihe ausgelassen sind, so würde dieser Zweck doch nicht erreicht. Was dieser unserer Ansicht allein entgegenzustehen scheint, ist der Gebrauch der Formel: „N. N. zeugte den N. N." in der Liste B, mit welcher Formel die Genealogie von Anfang an bis zum Ende heruntergeführt wird. Allein in C (wo vielleicht sogar das Original für B zu suchen ist) ist diese Formel nicht gebraucht; dass sie in der Liste B gebraucht ist, erklärt sich daraus, dass sie in den 4 Handschriften, wo sie vorkommt, als Einleitung zu der Geschichte eines einzelnen Königs steht; die äthiop. Geschichtschreiber lieben das, eine solche einzelne Königsgeschichte mit dem Stammbaum des Königs zu beginnen; und dann ist es ja aus den hebräischen Genealogien im A. Testament bekannt genug, wie der Gebrauch jener Formel sich mit Abkürzung der Ahnenliste recht gut verträgt. Darum halte ich die oben ausgesprochene Ansicht von der Sache doch noch für die gerathenste, und ich kann

Digitized by Google

mich nicht enthalten, hier eine Stelle, die ich in Hisp. illustr., wahrscheinlich von Victorius, finde, beizusetzen. Es wird nämlich dort, nachdem die Liste A angegeben ist, mit folgenden Worten zu der Liste C übergegangen: Reges deinde, qui sequuntur, omnes non modo Christiani sed etiam pii moribusque probati fuisse dicuntur; verum quotnam imperaverint annos, non invenimus; ein Urtheil, das freilich nur für die III. Periode passt, nicht für die zweite, da der Verf. mit Unrecht eine Einführung des Christenthums von der Königin Candace an annimmt. Von ganz anderer Art aber als die bisher besprochenen sind dann die Verschiedenheiten zwischen B und C in der III. Periode von Gábra-Másqal an. Hier kehren meist die gleichen Namen aber in ganz anderer Reihenfolge in beiden wieder; und hier ist keine andere Möglichkeit, als dass die Ordnung in der einen oder in beiden mit der Zeit verderbt worden ist, was weiter zu untersuchen und zu besprechen in das Gebiet der Geschichtsdarstellung selbst fällt. Auch in der Liste C der IV. Periode ist, wie es scheint, ohne Rücksicht auf die geschichtliche Reihenfolge nur eine Anzahl der besseren Regenten der Zagäer herausgegriffen.

Und was nun endlich den Gebrauch dieser Verzeichnisse für die Feststellung der Zeitrechnung betrifft, so halte ich es für verfehlt, die Liste A zur Grundlage der abyss. Zeitrechnung machen zu wollen. Obwohl sie mit ihren Zahlangaben den Schein grösster Genauigkeit erregt, und obwohl in ihr selbst die Jahre der nach einander aufgezählten Fürsten auch addirt zu werden pflegen (s. auch bei Rüppell Bd. 2. S. 346 unten), so ist doch so viel gewiss, dass wenn nicht alle sonst feststehende Chronologie umgestossen werden soll, wir diesen Weg nicht gehen dürfen. Bei der I. Periode ist die Summe der Jahreszahlen von Ibn-el-Hakîm an viel zu klein, bei der II. und III. Periode würde durch Addirung die Summe viel zu gross. Auch was sonst diese Chroniken noch über die Dauer der einzelnen grösseren Zeiträume ihrer Geschichte bemerken, kann keinerlei Anspruch auf Genauigkeit machen. In der IV. Periode erregt die häufig wiederkehrende Zahl 40 mit Recht Misstrauen, und die Gesammtzahl sodann ist fast in jeder Handschrift wieder anders angegeben, und sichtbar geht pünktliche Genauigkeit allen diesen Zahlen ab. So auch, wenn in der Chronik von Axum (Cod. XXVI) als Einleitung zu der Liste C es heisst: „der Könige von Axum von der Schlange bis Nâlkue sind 11 und ihre Jahre 972, nach Nâlkue regierte Be'sê-Bâzên 17 Jahre und im 8ten Jahre seiner Regierung wurde Christus geboren, und von Bâzên bis auf El-amîda (so!) sind 12 Könige und ihre Jahre 118, und von Ela-Aldâ (so!) bis auf Ela-Abreha 18 Könige und ihre Jahre 353 und 6 Monate, und alle Jahre zusammen von der Schlange bis ins 10te Jahr der Regierung des Ela-Abreha 1444½ Jahre unter 44 (so!) Regenten; darnach ward die Kathedrale von Axum erbaut im Jahr 411“,

Digitized by Google

so widerspricht diess zum Theil andern im selben Buche vorkommenden Angaben, und hat überhaupt, so wenig als andere solche allgemeine Aussagen, die in der Regel nur auf Zusammenrechnung der Regierungsjahre einzelner Regenten beruhen, irgend einen Werth. Für die Gesammtchronologie haben nun einmal die Abyssinier, weil der auswärtigen Geschichte unkundig, und über ihre eigene Geschichte nur ungenau unterrichtet, keinen Sinn und keine Hilfsmittel. Wir müssen darum die Zeitrechnung durch Vergleichung mit der auswärtigen Geschichte und durch Festhaltung der nach allgemeiner Ueberlieferung sicheren Zeitpuncte herzustellen suchen; z. B. die Geburt Christi unter Bâzên, die Einführung des Christenthums unter „Abreha und Atzbeha den geliebten Brüdern", der äthiopisch-arabische Krieg unter Kaleb, einige feste Puncte in der alexandrinischen Patriarchengeschichte, und endlich die Regierung des Zára'-Jacob, dessen Zeit sicher ist und von der aus wir rückwärts schliessen können, — diess müssen die Grundlagen für die Herstellung einer Chronologie der älteren Zeiten sein. Und Rüppell's Versuch, allein mit Benützung der Liste A, die bei ihm noch dazu viele Fehler hat, eine richtige Zeitrechnung auffinden zu wollen, muss ich für gänzlich verfehlt erklären; richtet sich derselbe doch schon von selbst durch seine monströsen Ergebnisse, z. B. dass aller Ueberlieferung zum Trotz die Einführung des Christenthums unter Nr. 25 unserer Liste A gesetzt wird, während doch nachher Abreha und Atzbeha als Nr. 31 wirklich aufgeführt werden, dass er in der III. Periode Nr. 8 unserer Liste A für dén König hält, der den äthiopisch-arabischen Krieg führte, dass er den Gábra-Másqal in das Jahr 700 setzt u. s. f.

II. Ueber die beiden äthiopischen Inschriften von Axum.

Bei dieser Gelegenheit sei es mir nun noch erlaubt, über die beiden äthiopischen Inschriften, welche Dr. E. Rüppell in den Trümmern von Axum fand und in den Abbildungen zu seinem Reisewerk abdrucken liess, einige zum Theil auf obige Königslisten bezügliche Bemerkungen anzuschliessen. Leider können wir dieselben, weil schon auf den Originalen die Schrift lückenhaft und verderbt, aber auch die Copie hinwiederum nicht ganz sicher und treu ist, nicht mehr ganz lesen und verstehen; doch meine ich noch Manches sicherer und richtiger erkannt zu haben, als es Rödiger in seiner Abhandlung über diese Inschriften, in der Hallischen allgemeinen Literaturzeitung vom Juni 1839. Nr. 105—107, gelungen ist; und ich will daher unter Verweisung auf Rödiger's Erklärung nur Einiges berichtigen und ergänzen, und dabei namentlich die zweite, zwar schwerer zu lesende, aber ihrem Inhalte nach viel wichtigere und reichere Inschrift berücksichtigen.

Am meisten missglückt ist Rödiger die Erklärung der Anfangsworte beider Inschriften, indem er dabei den Namen des Königs, von dem sie stammen, ganz verkannt hat. Dieser Anfang ist mit vollkommener Sicherheit so zu lesen:

„[Ta-]zênâ, Sohn des Ela-Amîdâ, Be'sê-Halen, König von „Axum und Himjar und Raidan und Saba' und Salhen und Tzi„jamo und Buga und Kash (Kush), Sohn des Maḥrem, der von „keinem Kriegsheere [1]) besiegt wird.“ I. 1—6.

„[Tazê]nâ, Sohn des Ela-Amida, Be'sê-Halen, König von „Axum und [Himjar und] Raidan und Saba' und Salhen und „Tzijamo und Buga [und] Kash (Kush), der König der Könige, „der Sohn des Ela-Amida, die wir von keinem [Kriegsheere [2])] „besiegt werden, [durch die Kraft des [3])] Herrn des Himmels, „der uns verliehen hat“ u. s. w. II. 2—5.

Beide Inschriften betreffen somit die Thaten eines und desselben Königs, was auch durch manche andere im Verlauf der beiden Inschriften vorkommende Aehnlichkeiten bestätigt wird. Das Be'sê-Halen [4]) kann uns, nachdem wir oben in den Königslisten einige andere mit Be'sê zusammengesetzte Namen gefunden haben, nicht mehr auffallend sein, und Tazênâ, Sohn des Ela-Amida, weist uns auf den in der dritten Periode Liste B. Nr. 6. vorkommenden König hin, der nach dem früher Gesagten ein bedeutender Regent gewesen sein muss, obgleich ich diese Identität beider noch nicht über allen Zweifel erhaben glaube [5]).

Was nun weiter die Religion dieses Mannes anlangt, so nennt er sich zwar I. 5 „Sohn des von keinem Kriegsheere besiegbaren Maḥrem“, und obwohl der Name Maḥrem selbst noch nicht gehörig aufgeklärt ist, so weist uns doch die in der Salt'schen Inschrift vorkommende ganz ähnliche Formel *υἱὸς θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεως* darauf hin, dass unter Maḥrem der Kriegsgott Ares zu verstehen sei, und es liegt darum am nächsten, den König für einen Heiden zu halten. Doch ist schon das ein beachtenswerther Unterschied von der Salt'schen Inschrift, dass in der unsrigen Maḥrem wenigstens nicht „Gott“ genannt wird. Sonst haben wir in dieser ersten Inschrift keine Andeutung mehr über die Religion des Königs, ausser vielleicht in den beiden letzten Zeilen 29 u. 30. Diese können, da so viele Buchstaben fehlen und auch das erste Wort Schwierigkeiten macht, nicht mit Sicherheit gelesen werden; aber als wahrscheinlich oder möglich sehe ich folgende Lesart an: ሊይሠዉእ ፡ (oder ሊይሠዉኡ ፡)

---

1) ሐራ ፡ ፁቡእ ፡ wie II. 4, oder auch „Kriegsfeinde“, ፀረ ፡ ፁቡእ ፡ 2) ሐራ ፡ ፁቡእ ፡ 3) በኃይለ ፡ እግዚእ ፡
4) Der Name „Halen“ steht auch II, 34. 5) Rüppell's Meinung, dass der in der zweiten Periode, in Liste A. Nr. 27 genannte Ela-San gemeint sei, widerlegt sich sowohl durch die verschiedene Schreibart des Namens, als durch die Bemerkung, dass unser König ein christlicher gewesen sein muss.

Digitized by Google

ወሁ[በ : ለአ]ኰቴትየ : ለመ[ሐረ]ም : ዘወለ[ዶኒ : እ]ም : ላህም : ፻ወ — [1]) „Er opfere (oder: sie opferen) das von mir Gegebene zum Dank gegen Maḥrem, der mich gezeugt hat, von den Ochsen [2]) 100 und — !“ Wenn diese Lesart richtig wäre, so würde allerdings folgen, dass der König entweder noch Heide, oder wenigstens ein schlechter Christ, ein Religionsmischer, war, der noch heidnische Opfer bringen liess. Ganz anders aber gestaltet sich die Ansicht von ihm nach der zweiten Inschrift. Nämlich hier wird zwar möglicherweise Z. 6 in den Worten [መሐረ]ም : ዘኢይትመዋእ : ለፀር : derselbe Maḥrem genannt, allein gewiss ist das gar nicht, da die 3 ersten Buchstaben dieses Namens fehlen; und noch weniger deutlich ist, in welcher Beziehung derselbe hier genannt wäre, da die vorhergehenden Worte, die zweite Hälfte von Z. 5, zu Grunde gegangen sind. Sonst aber kommt dieser Name in der zweiten Inschrift nicht weiter vor, vielmehr wird in allen andern Stellen, wie gleich im Anfang der Z. 5, auch 45. 46. 49. 52 „der Herr des Himmels“, oder auch Z. 14/15. 33/34 „der Herr der Erde“ (እግዚአብሔር :] genannt, und werden seiner Kraft und Hülfe die einzelnen Siege zugeschrieben. Und wenn uns schon dieser Name „Herr des Himmels“ oder „der Erde“ eher auf jüdisch-christliches, als auf heidnisches Gebiet hinweist, so wird sein christliches Bekenntniss, wie mir scheint, mit Sicherheit erwiesen durch den Schluss der ganzen langen Inschrift, Z. 44—52, welcher lautet:

44. ወተኰለኩ : መንበረ : በኀየ : በ
ሠዩ[መ : እ
45. ግዚአ :] ሰማይ : ዘውእቱ : አርዮአኒ : ወወ
ሀበኒ : መንግ[ሠትየ :]
46. [እግዚአ :] ሰማይ : ያጽንዕ : መንግሥትየ : ወ
ከመ : ዮም : ሞአ : . . . . .
47. . . . ይማእ : ሊተ : ወ[የ]ዶኅኒ : ከመ : ዮም :
ሞአ : ሊተ : ወእገኒይ :
48. [ሎቱ :] በጽዮቅ : ወበርትዕ : እንዘ : ኢእሜ
ምዕ : አሕዛበ : [3]) ውኑ[በ : ሊተ ::]
49. [ወ]ዘመንበረ : ዘተኰለኩ : ለእግዚአ : ሰማ
ይ : ዘአንገሠኒ : ወ . . . . . .
50. . . . . ለእመቦ : ዘንቀ : ቦ : [4]) ወአማሰኖ :
ወነሠቶ : ወነተ[ፈ :]

---

1) Der Rest fehlt, da die letzte Zeile verloren gegangen ist.
2) nämlich: von den Z. 21. 22 genannten, im Kriege erbeuteten. —
3) Ebenso ist dieses Wort in Z. 9 geschrieben. 4) oder ዘንቀሁ :

Digitized by Google

51\. [ወአጸ]ምቶ : ይሠረው : ወይትኔቀል : እም
ብሔሬ : ይሠረው : ናሁ : ተክሌኒ : [1])
52\. [ዘ]ክ[ረ] : በ[ሠ]ዩም : እግዚእ : ሰማይ ::

d. i. „und ich habe den Thron hier aufgestellt unter den Weihgeschenken [2]) des Herrn des Himmels, der mir geholfen und das Reich gegeben hat. Der Herr des Himmels kräftige mein Reich, und wie er jetzt gesiegt hat . . . ., siege er für mich, und rette mich, wie er jetzt für mich gesiegt hat, und ich will ihm danken durch Gerechtigkeit und Recht, indem ich den Völkern, die mir gegeben sind, kein Unrecht thue! Und dieser Thron, den ich dem Herrn des Himmels, welcher mich zum König gemacht und . . . . hat, aufgestellt habe, — wenn einer an ihm etwas auskratzt und ihn verderbt und Risse darein macht und ihn gänzlich vernichtet, der werde ausgerottet und ausgerissen! aus seinem Lande soll er ausgerottet werden! Wir haben ihn aufgestellt zum Gedächtniss unter den Weihgeschenken des Herrn des Himmels.“

Wer nun ein solches Gebet und ein so schönes Gelübde, dem Herrn durch Gerechtigkeit gegen seine Völker den schuldigen Dank für seine Hilfen abstatten zu wollen, aussprechen kann, kann kein Heide mehr sein; erinnern ja doch auch die Ausdrücke durchaus an die biblische Sprache. Ja schon der auf die Zerstörer des Throns gesetzte Fluch ist ganz nach biblischem Muster geformt und ausgedrückt. Wir finden also wenigstens in der zweiten Inschrift den König als einen Bekenner der christlichen Religion, und wenn er sich auch Z. 6 einen Sohn des unbezwinglichen Ares nennen sollte, was übrigens gar nicht ausgemacht ist, so ist das nur als die Fortführung eines noch aus den Zeiten des griechischen Polytheismus hergebrachten Titels zu verstehen, welche freilich mit einem r e i n e n Christenthum sich nicht verträgt, welche aber doch in den ersten Jahrhunderten nach der Bekehrung eines Volkes zum Christenthum nicht Wunder nehmen kann. Das lehrt die Bekehrungsgeschichte aller Völker, dass noch lange Zeit hindurch sich gar viel Heidnisches, zumal in Sitten, Namen, Titeln, forterhält, und erst ein langer Reinigungsprocess solche Dinge auszutreiben vermag. Auch über Kaleb, der die Märtyrer von Nagran rächte, lesen wir bei auswärtigen christlichen Schriftstellern, dass er Anfangs noch heidnischer Sitte gehuldigt habe. Ebenso ist die Aufstellung eines Thrones mit In-

---

1) oder ይሠረውኒ :: ተክሌኒ : oder ይሠረው : ንተ ክሌኒ :

2) Doch könnte ሠዩም : auch eine ältere Form für ስም : sein (s. Ludolf); dann hiesse es: „im Namen des Herrn des Himmels“; ebenso unten Z. 52.

schrift zum Andenken an eine Königsthat und seine Weihung an die Gottheit eine solche aus der älteren Zeit überkommene Sitte (s. die Inschrift des Cosmas Indicopl.). Und sehen wir nun von da aus wieder auf die erste Inschrift zurück, so werden wir den König auch in dem Zeitpunct des dort beschriebenen (früheren) Krieges eher als einen Religionsmischer, denn als einen reinen Heiden aufzufassen geneigt sein, zumal da auch dort schon Z. 23—28 ähnliche biblisch scheinende Formeln vorkommen:

23. ወተመይጠ ፡ ዲጓን ፡ [1]) ምስለ ፡ አሕዛ[ብ ፡ ፄ
ዋን ፡]
24. ወተከለ ፡ መንበረ ፡ በዝየ ፡ በመጽኦ ፡ ወ
25. አማሕፀንዎ ፡ ለ|መፅንፋ ፡ ወለበዋ
26. ዎ ፡ ኀለ] [2]) ምዱር ፡ ወእመሮ ፡ ዘነሠ[ቶ ፡ ወ
27. ነ]ቀሎ ፡ ውእተ ፡ ወብሔሮ ፡ ወዘመዶ ፡ [3])
28. ይትነቀል ፡ ወ[ይትነ]ሠት ፡ እምብሔሬ ፡፡ [4])

d. i. „und unsere ..... kehrte zurück mit den gefangenen Leuten, und stellte hier, als er ankam, den Thron auf, und man vertraute es der Schrift an, und umgab ihn mit einem abgeschlossenen Raum. Wenn ihn Jemand zerstört und ausreisst, so soll man ihn und sein Land und sein Geschlecht ausreissen und soll ihn zerstören aus seinem Lande heraus!"

Um nun aber zu den Thaten dieses Königes, die er von sich berichtet, überzugehen, so sind es in beiden Inschriften Kriegszüge, die er verherrlichen und verewigen wollte. Weniger bedeutend erscheint uns jetzt die in der ersten Inschrift beschriebene That; er erzählt sie Z. 6—22 also:

„Es griff uns an [5]) (oder auch: empörte sich gegen uns) das Reich der (des) .... Als er uns Schaden zugefügt und ... Stämme [6]) geschlagen hatte, und wir darnach mit ihm Krieg angefangen und die Truppen vorausgeschickt [7]) hatten,

---

1) Wenn dieses Wort nicht eine Abkürzung oder ein Eigenname ist, kann ich es nur mit dem späteren ሐፄን፡ zusammenstellen: „unsere Hoheit".

2) Es fehlen hier mehrere Buchstaben und die eingeklammerten Worte beruhen nur auf Conjectur.

3) ዶ, das Zeichen in der Inschrift sieht zwar eher einem ቶ gleich, vgl. dasselbe Z. 7, allein selbst wenn es ቶ wäre, könnte diess nur falsche Schreibart für ዶ sein.

4) Nach II, 51, wo im gleichen Wort auch ም ausgelassen ist.

5) ጸሬፉ፡ oder ጸረፉ፡ zu lesen; dieses Verbum kommt auch in der zweiten Inschrift mehrmals vor.

6) Das Suffix an diesem Wort ist undeutlich.

7) Zu lesen እምቅድሙም፡, das ም fehlt.

die Flusstruppen [1]) und die Truppen von Daken [2]) und die Landtruppen unseres Sohnes, folgten wir selbst nach und lagerten — — — — — [3]), und führten unsere Truppen in das Feld; und sie schlugen ihn und nahmen ihm Gefangene und Beute ab. Und wir schlugen (tödteten) die Seʿnê, Tzavant, Gem, Zaḥtan, die 4 Stämme, und fingen den Elita [4]) mit seinem Sohne Zale', und es fielen Männer, 500 und . . . [5]) an Zahl, und Weiber 200 u. . . . . [5]) Und es wurde eine Gefangenschaft an Männern und Weibern gemacht, —, an Männern 40, und Weiber und Kinder der Weiber waren es 205; die Beute [6]) an Rindvieh 10000 und . . . . [7]), und an [8]) anderem Vieh 4 . . 1825."

Sehr zu bedauern ist, dass gerade der Name des Reichs oder Feindes, welchem der Krieg gilt, ausgefallen oder wohl absichtlich ausgemerzt ist (Z. 7); wir erhalten so keine Vorstellung vom Kriegsschauplatz und können darum auch die hier vorkommenden Eigennamen nicht geographisch einordnen und verstehen.

Viel grossartiger und merkwürdiger ist die Reihe der Kriegszüge, welche in der zweiten Inschrift beschrieben werden. Zwar sind auch hier die Namen zum Theil ausgefallen, zum Theil für uns wenigstens nicht herstellbar, weil sie entweder schlecht geschrieben oder abgeschrieben, oder aber uns sonst ganz unbekannt sind. Gleichwohl ergibt sich der Haupt-Kriegsschauplatz deutlich als die Gegend zwischen den Flüssen Takazze und Seda (Sida oder etwas der Art) und ihnen entlang, wie schon Rödiger das erkannt hat. Auch dieser letztere Flussname ist sonst unbekannt; es muss aber der ganzen Beschreibung nach ein grosser Fluss gewesen sein, und ist also jener Fluss wohl nur jetzt gewöhnlich mit einem andern Namen genannt [9]). Denn der Kriegszug erstreckt sich hinab bis zum Zusammenfluss der beiden genannten

---

1) Ich lese ሰርዌ፡ሙሐዘ፡; und nach II. 30 scheint mir ሰርዌ፡ሙሐዘ፡ und ሰርዌ፡ሐራ፡ wie Flussheer und Landheer sich entgegenzustehen. Doch könnte man auch als Eigennamen መሐዘ፡ lesen.

2) entweder Manns- oder Provinzenname.

3) entweder zu lesen ምግባእ፡ሙሪዩ፡ላሀላዩ፡ oder die Worte enthalten unbekannte Eigennamen.

4) Die Conjectur እሊአሁ፡ scheint mir nicht gut, weil nachher „sein Sohn Zale'" steht, und weil, dass Gefangene überhaupt gemacht wurden, schon vorher erwähnt ist.

5) Es folgen noch einige für jetzt unverständliche Zahlzeichen.

6) ምህርካ፡ zu lesen.

7) Folgen noch einige andere unverständliche Zahlzeichen.

8) ዘኒ፡ zu lesen.

9) Sollte es der Astapus sein?

Digitized by Google

Ströme, und der Weg bis dahin ist ein sehr langer; Z. 16 redet von einem 23tägigen Marsch, dessen Ausgangspunct nicht einmal Axum, sondern ein anderer dem Zielpunct näher gelegener Punct am Takazze war; das ganze grosse in diesem Krieg durchzogene und eroberte Land heisst wohl eine Insel Z. 40, viele gebaute und feste „Städte" werden erobert und zerstört; der Krieg scheint auf den Flüssen und auf dem Lande zugleich geführt worden zu sein [1]); bei einigen der besiegten Stämme werden nicht nur mehrere Aemter und Würden (z. B. Priester), sondern auch die Bilder ihrer Häuser (Tempel) namhaft gemacht Z. 20. 23—26; und was die Hauptsache ist, es kommen zwar auch einige andere Völkernamen vor, aber besonders werden von Anfang an durch die Beschreibung des ganzen Zuges hindurch die Nuba's nach ihren verschiedenen Stämmen, wie sie auf der Insel und den Ufern der beiden Flüsse entlang wohnen, als die Völkerschaften genannt, denen dieser Krieg gilt. Nach allem zusammen wird mir wenigstens wahrscheinlich, dass dieser Feldzug Reiche und Völker in der alten Meroë-Gegend betraf, und sollte sich das erproben, so wäre der jetzt noch dunkle Theil der Inschrift, namentlich die Namen, einer erneuten Untersuchung werth. Der König beschreibt seine Thaten von Z. 6 — 43. Im Anfang Z. 6 — 13 ist aber die Schrift oder Abschrift von der Art, dass wir zwar mehr als die Hälfte der Worte lesen und verstehen können, aber andere ganz zweifelhaft oder dunkel bleiben; erst von Z. 14 an vermochte ich den Faden der Rede etwas zusammenhängender wieder herzustellen, und ich lasse nun von da an das, was ich glaube sichergestellt zu haben, in gewöhnliche Schrift umgesetzt folgen, damit Andere, darauf weiter bauend, wo möglich den Rest enträthseln mögen.

So viel ich sehe, zählt er Z. 6—13 zunächst einige Feinde auf, die er der Reihe nach unterworfen habe, zeigt sodann wie er am Takazze hinabziehend einem Hauptfeinde zu Leibe ging, und wie er, nachdem der Feind die verlangte Genugthuung für die von ihm verübten Raubzüge und Unthaten verweigert hatte, ihn förmlich bekriegte. Er fährt Z. 14 fort:

14. እምዝ : ፀባእክዎሙ : ወተንሥእኩ : በኃ ይል : [እግዚአ :]

15. ብሔር : ወቀተልኩ : በተከዚ : በሰዐዶት : ከሙ ..: ወእምዝ : ...

16. — — — : ወተለውኩ : ወት[ረ] : ዕሥራ : ወ ሠለስተ : መዋዕለ : ፳፫ [2]) : እን[ዘ : እ]

---

1) Z. 22 sind ganz deutlich die Schiffe erwähnt.

2) Die Zahl ist also in Worten und in Zahlzeichen angegeben.

Digitized by Google

17. ቀተሉ : ወአ[ፄ]ዉዎ : ወአመሀርኮ : በው
እ - : ዘአ[ኀ]ዘ : ፄዋ : [1]) [ወ]
18. ማህረከ : ወአ [2]) ጉብአ : አሐዛብየ : ዘ[ፀ]
ረሩ : [3]) እንዘ : ኣውዒ : አሀ[ጉረ :]
19. ዘኒደቁ : ወዘ : — — እኽሉ : ወብርቶ : ወን
ጸኖ : . . . .
20. — ወያማስኑ : [4]) ሦዐለ : አብያቲሁ : ወመዛ
ግብተ : እክሌ : ውጡሐ : — . .
21. ጸደፋዎ : ውስተ : ፈለገ : ሴዳ : ወበዝኁ : ዘ
ሞቱ : በውስተ : ማይ : ዘ
22. ዱሙር : [5]) ፈለግ : [6]) ወእንዘ : አሕማረሆሙ :
ይሰጠሙ : እንዘ : መሌ[ኡ :] . . .
23. — ውስቴታ : አንስት : ወዕደ : ወፄወዉ : መ
ግብተ : — ሶ]ቢ :]
24. መጽኡ : ትዕይንተ : ? እንዘ : ይጼሀኑ : ? — —
ወቃሰምተ : —

25 und 26 folgte weitere Aufzählung von einzelnen gefangen genommenen Würdeträgern oder Häuptern der Stämme.

27. — ወሰለብዎ : ቀዲደ : [7]) ብሩር : ወሕ[ሌ]ቀ
ተ : ወርቅ : ኮኑ : መግብተ : . . . .
28. — ፫ ወማረ : ፩ ወበጳሕኩ : ኩሰ : እንዘ :
እቀትሎሙ : ወእ . . . . . .
29. . . ኅብረተ : አፋላግ : ዘሴደ : ወተከዚ : ወ
በ[ሳ]ኒ[ታ :] በጳሕኩ : . . . . .
30. ተዓረየ : ሰርዌ : ሙሓዘ : ወሰርዌ : ሐሬ : —
ወፈሌሐ : [8]) ወጸፈ[ኒ] : [9])

---

1) Es steht zwar ዜዋ : wie Z. 43, allein Z. 43 ist es ganz deutlich = ፄዋ :

2) ሀ statt ኦ geschrieben. 3) wohl nicht : ዘወፈረ :

4) Das ያ dieses Wortes passt freilich nicht gut.

5) Wenn nicht ጽሙር : in ähnlicher Bedeutung wie ዱሙር :

6) Geschrieben ist ቀ für ግ :

7) Im Amharischen ist ቆዲዶ : der Helm.

8) Ein sonst ungebräuchliches Wort, vgl. aber פלח und فلح; auch Z. 35 steht es ebenso.

9) „Dem Boden gleich machen", vgl. ضفن; es steht ebenso Z. 35, vielleicht auch Z. 9 am Ende.

31. መለሀለተ ፡ [1] ሴዶ ፡ አህጉረ ፡ ንዲቀ ፡ [2] ወዘ
ሕጹር ፡ [3] አስማቱ ፡ — [4] . . .
32. . . . . ንዲቀ ፡ — [4] ፩ — [4] ወቀተለ ፡ ወፀወ
ሐ ፡ [5] ወአጽደፈ[መ] ፡ [ው]ስተ ፡ . . .
33. . . . . ወዶኖኑ ፡ [6] አተው ፡ ኦፈረሆሙ ፡ ፀሮ
ሙ ፡ [7] ወመውአሙ ፡ በ[ኃ]ይለ ፡ [እ
34. ግዚ]አ ፡ ብሔር ፡ ወእምኔሁ ፡ ፈነውኮ ፡ ሰሮ
ፄ ፡ ሐለን ፡ ወሰሮ[ፄ ፡] . . . . . .
35. . . —— ወረለሐ ፡ ወጸፈነ ፡ መትሕተኒ ፡ ሴ
ዶ ፡ [8] አህጉረ ፡ [ኑ]ባ ፡ . .
36. ሕ[ፁ]ረ ፡ ፯ ፡ ንጉሥ ፡? ፩ ፡ አህጉረ ፡ ንዲቀ ፡ ዘ
ካስ ፡ [9] ዘኑባ ፡ ቀንኣእ ፡ [10] ተ . . .
37. — [4] ወበጽሑ ፡ እስከ ፡ ደወለ ፡ ኑባ ፡ ቀይ
ሕ ፡ ወዶንሀ ፡ [11] ን . . . . . .
38. . . . . ወዘርውዎሙ ፡ ወቀተሎሙ ፡ ወማሀ
ረኮሙ ፡ በ— ፡ — . . . .
39. ይ ፡ ወተከለሁ ፡ [12] ዘ ፡ መንበረ ፡ ውስተ ፡ [13]
ማኅበርተ ፡ አፍላግ ፡ ዘ ፡ [14] ሲዶ ፡ [ዘ]
40. ተከዚኒ ፡ አንጺፈ ፡ ሀገረ ፡ ንዲቀ ፡ ፵ወ ፫- ፡
ዘደሴት ፡ ዘወ[ሀበኒ ፡]
41. [እግዚአ ፡] ሰማይ ፡ ፄዋ ፡ ዐዶ ፡ ፳፻ ፡ ወ-ፄዋ ፡
አንስት ፡ ፯፻፫ —— [15] . . .
42. . . . . . . — ፡ ዐዶ ፡ — — [15] ቀትለ ፡ አንስት ፡
ወደቂቅ ፡ — — - [15] . . . . .

---

1) s. den Gegensatz dazu Z. 35. 2) vgl. Z. 19 u. 40.

3) Im Text steht zwar ሠ statt ጸ, und wahrscheinlich dasselbe Wort Z. 36, allein da auch sonst in dieser Schrift ähnliche Laute verwechselt werden, trage ich kein Bedenken, das für einerlei mit ሐጸረ ፡ zu nehmen.

4) Hier stehen Namen. 5) vgl. صاح. 6) oder ወዶኒኑ ፡

7) Als Verbum „er griff sie an“.

8) Das ት, das nach diesem Wort steht, kann aus dem Unterscheidungszeichen | entstanden sein.

9) oder ዘኮስ ፡ s. Z. 28. 10) ein Eigenname. 11) Dynka-Nuba?

12) für ወተከሉ ፡; ein ለ muss nicht nothwendig folgen. Oder ወተከለኮ ፡? Das Aufstellen des Throns in jener Gegend ist übrigens nur das Zeichen der Besitznahme derselben.

13) oder ውስቴቱ ፡ 14) oder በ ፡

15) Unbekannte Zahlzeichen, wie I. 18. 21.

43\. .... ፯ ፡ ፻፵ ፡ [1]) ወቀትለ ፡ [ዘ]በኀዘን ፡ ወ ምህርካ ፡ ላህም ፡ .....

44\. ...... [በ]ገዕ ፡ — — [2]) ፡ der Rest ist schon oben besprochen.

In Beziehung auf die Sprache ergibt sich, das sie ganz dieselbe ist, wie in der äthiopischen Bibel. Amharisches ist nicht darin; Rödiger meinte zwar einzelne amharische Formen zu finden, aber alles, was er in dieser Beziehung beibringt, steckt in den von ihm gelesenen Vocalen, und beruht vielmehr auf falscher Lesung der Vocale. Wäre wirklich die Sprache amharisch gefärbt, so müsste sich diess doch auch in dem consonantischen Theile der Bildungssylben zeigen, aber gerade davon zeigt sich überall nichts. Sehr lehrreich und merkwürdig sind aber diese Stücke auch in Hinsicht der Geschichte der äth. Schrift, nicht blos sofern sie uns eine der älteren Formen des äthiopischen Buchstabenalphabetes zeigen, welche dem Himjarischen noch sehr nahe steht, und einzelne Buchstaben noch in mannigfaltigen wechselnden Zügen uns vorführen, sondern namentlich auch, sofern sie uns noch in die Anfänge der Vocalbezeichnung hineinblicken lassen. Es sind allerlei Vocalzeichen da, und zwar zum Theil schon dieselben, welche später gewöhnlich sind, und in der gleichen Bedeutung; öfters haben sie aber auch andere Bedeutung, und vieles zeigt sich erst in seinen Anfängen, daher es noch mannigfach schwankend und wechselnd erscheint; ja die Vocalbezeichnung ist oft auch ganz unterlassen, und nicht einmal die langen Vocale und Diphthongen sind immer angedeutet. Die eigenthümlichen Zahlzeichen, neben den gewöhnlichen griechischen, bedürfen noch einer Aufklärung. Ausserdem ist zwischen der ersten und zweiten Inschrift noch der Unterschied, dass in der ersten die Form der Buchstaben viel fester und regelmässiger und auch die Rechtschreibung genauer ist, während in der zweiten die Formen der Buchstaben sehr stark wechseln, und ähnliche Formen mit einander verwechselt sind, auch die Orthographie viel weniger gut und das Worttrennungszeichen häufig falsch angebracht ist. Es sind hier durch die Setzung dieses Zeichens einzelne Wörter in zwei zerrissen und durch seine Weglassung mehrere Wörter zu einem verbunden, wie das auch in phönikischen u. a. Inschriften ähnlich vorkommt. Es ergiebt sich daraus, dass der Schreiber der zweiten ein in der Schreibekunst weniger gebildeter Mann war, als der der ersten.

---

1) Wie oben Z. 17. 2) Unbekannte Zahlzeichen, wie I. 18. 21.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ueber die Versgattung Mawâlijâ.

Von

Prof. Flügel.

Nachdem zuerst *Agoub* unter dem Titel Romances vulgaires des Arabes (Journ. Asiat. Mai 1827. S. 257—264) das Maoual, welches er als einen zugleich erotischen und elegischen Gesang und als eine Gedichtgattung bezeichnet, die sich bald der französischen Romanze nähere, bald anakreontische Färbung annehme, zu näherer Kenntniss gebracht und einige Mawâlijâ in französischer Uebersetzung mitgetheilt hatte (— eine grössere Sammlung mit arabischem Texte und kritischen Bemerkungen, die er herauszugeben gedachte, ist nicht erschienen —), gab Prof. *Freytag* in seiner Darstellung der Arabischen Verskunst (S. 458) aus einer kleinen metrischen Abhandlung des Aegyptiers Michael Sabbagh einige weitere Andeutungen über das Wesen dieser Versgattung, ohne, in Ermanglung reichhaltigerer Quellen, dasselbe erschöpfen zu können. Die Geschichte ihres Ursprungs, ihren Bau und ihre allmälige Weiterverbreitung wies zuerst eine aus Moḥammed El-Emîn's Biographien der berühmten Männer des 11ten Jahrhunderts [1]) vom Herrn von Hammer-Purgstall im Journal asiatique (Août 1839. S. 162 ff.) mitgetheilte Stelle vollständiger nach. Zehn Jahre später (Journ. as. 1849. Août. Sept. S. 248) kam er auf denselben Gegenstand zurück, ohne indessen etwas Anderes nachzuliefern als die Bemerkung des Mostathref, dass die Mewâli (immer موالى?) von den Freigelassenen (موالى) benannt seien, die sie auf Marktplätzen, in Gärten, bei Bewässerung oder Besäung der Felder sängen. — In dem frühern Aufsatze finden wir eine Ableitung jener Benennung von

---

1) Der Titel dieses auch von Ḥâdschi Chalfa nicht angeführten Werkes heisst: خلاصة الاثر فى اعيان (تراجم اعل (andere Codd. القرن الحادى عشر, und dessen Verfasser ist der zu Damaskus 1061 (beg. 15. Dec. 1650) geborene und daselbst 18 Dschumada I 1111 (Anfang Nov. 1699) gestorbene محمّد الامين بن فضل الدين بن محبّ الله بن محمّد محبّ الدين بن ابى بكر تقىّ الدين بن داود المحبّى الحموىّ الاصل الدمشقىّ المولد والدار الحنفىّ. Sein Werk enthält über 1200 Biographien in alphabetischer Ordnung. — Gelegentlich sei zugleich bemerkt, dass H. Ch. III, S. 191. Z. 1 gegen alle Codd. الازجال statt الارجال zu lesen ist.

demselben Worte موالٍ in der Bedeutung „Herren", die schon wegen der Form موالیّا (o meine Herren) die zulässigere ist. — Noch später, im Jahre 1850 (Journ. as. Octob. S. 329—344), veröffentlichte *Dugat* einen Essai de traduction en vers français de Maouals et autres pièces inédites. Er verdankte diese Proben einem Araber vom Libanon, ʿAbdallâh Asmar, der sie ihm aus dem Gedächtnisse recitirte. Doch enthalten die mitgetheilten Strophen nur drei Mawâlîjâ, und zwar mit Aufschriften.

Die folgende Notiz stellt sich die Aufgabe, die Kenntniss der Eigenthümlichkeiten der Mawâlîjâ abermals einen Schritt weiter zu führen. Zwar weicht sie im Einzelnen von den Angaben der vorhinbezeichneten Stelle ab, wie in der Bestimmung des Ursprungs dieser Versgattung; allein dieser und ähnliche Puncte werden überhaupt so lange fraglich bleiben, als wir nicht aus Schriften einer frühern Zeit mehr Licht darüber gewinnen. — Auch Ibn Challikân gedenkt ihrer im Leben des Ibn el-Fâriḍ (Nr. 511) zweimal. Letzterer verschmähte es nicht sich in den Mawâlîjâ zu versuchen, und das a. a. O. mitgetheilte Beispiel zeigt recht deutlich das Volksthümliche derselben nach Form und Aussprache, denen beiden hier allerdings mehr Freiheiten gestattet sind, als die Gesetze der höhern Poesie zulassen. Vgl. auch *Slane* in Ibn Khallikan's Biographical Dictionary Tom. I. Introduct. S. XXXV. und *Humbert's* Anthol. S. 211, wo sich eine Probe findet. — Die folgende Stelle ist aus der Handschrift der Wiener Hofbibliothek A. F. 54 (501) Bl. 14 v. —15 v. ausgehoben, welche den dreifachen — arabischen, türkischen und persischen — Diwan ʿAlîpascha's, d. i. des ägyptischen Vicekönigs ʿAlî Ben Afrâsijâb Ben Aḥmed Ben Ḥosein Ben Ferruchschâd (فرخشاد) Ben Afrâsijâb Ben Senâdest (سَنادَسْت) El-Baṣrî Et-Turkî, enthält. Alle drei sind redigirt von ʿAbd-el-ʿalî Ibn Nâṣir El-Ḥoweizewî (الحويزوى), gewöhnlich Ibn Raḥma genannt, der, nachdem er in einem ersten Abschnitte Ḳaṣiden, Versstücke (مقطوعات) und Dubeit vorangestellt, von Bl. 14 v. bis 130 v. die مواليا in alphabetischer Ordnung folgen lässt. Unstreitig ist diese Sammlung eine der umfänglichern [1]) und giebt zu mancherlei Betrachtungen Anlass, die jedoch hier zu weit führen würden [2]). Diesem zweiten Abschnitte nun hat der Redacteur, um den Leser in die Eigenthümlichkeiten der betreffenden Versgattung einzuweihen, folgendes Vorwort gegeben:

1) Einzelne Mawâlîjâ und wohl auch mehrere beisammen finden sich in Anthologien, Gedichtsammlungen (wie in der von Ṣafî-ed-dîn), Biographien, Sammelwerken, z. B. *Nicoll*, Bibl. Bodl. Cat. S. 310 u. 332, *Tornberg*, Codd. arab. etc. Bibl. Univ. Upsal. S. 43, *Mehren*, Codd. arab. etc. Bibl. Hafniensis, S. 133, Col. 2, Z. 15 (المواليه) und Anm. dazu (المواليا); ganze Sammlungen dagegen sind seltener, wie Manuscr. arab. de la bibl. de Mr. de Sacy Nr. 160.

2) Nicht unerwähnt mag bleiben, dass sich auch hier Mawâlîjâ mit Aufschriften finden, z. B. يرثي ولده ملكشاه Bl. 22 v.

Digitized by Google

الفصل الثانى فى المَواليّا

اعلم انه لما كان هذا البحر حادثا فلا باس بتحقيق اصله وفروعه فاقول وبالله التوفيق المواليا مما اخترعه البغداديون وذلك انهم عمدوا الى بيتين من البحر البسيط وجعلوا لكل مصراع قافية ووالوا القوافيا [1] فكانت اربعة متوالية فسمى مواليا، وقيل سمى مواليا لان بعض الزراع من البغداديين كانوا يسقون بالدلاء ويغنون ويقولون فى آخر غنائهم يا موالى كذا ذكره الصفى الحلى وعندى ان الوجه هو الاول اذ على تقدير الثانى يلزم تاخير التسمية عن الوزن وليس كذلك على الاول، وهو لا يشارك البحر البسيط فى جميع ما يعرض له من الازاحيف [2] فلا يكون مجزوًا اصلا وهو ثلثة اضرب الاول هو ضرب هو اصل البسيط فى الدائرة المسماة بدائرة المختلف المشتملة عليه وعلى المديد والطويل وهو لا يكون اصلا فى البسيط اذا نظم فيه شعر الا اذا كان مخبونا وتوضيح ذلك ان البسيط الذى ينفك من الطويل هو مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ والذى يستعمل اصلا فى الشعر مخبون هذا ووزنه مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ بتحريك العين وهذا لا يقال فى المواليا الثانى وهو مضمر هذا المخبون ووزنه مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلُنْ باسكان العين الثالث وهو مرفل هذا المخبون المضمر ووزنه مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعْلَانْ، واورد لكل ضرب مثالا من شعره سلمه الله تعالى فمثال الضرب الاول قوله

جسم المعنّا ثياب السقم من حلّلهْ

فان تقطيعه، جِسْ مِلْ مُعَنْ، مُسْ تَفْ عِلُنْ، نَاثِيَا، فَاعِلُنْ، بِـسْ سُقْ مِمِنْ، مُسْ تَفْ عِلُنْ، حَلَّلَهْ، فَاعِلُنْ ومثال الثانى قوله

---

1) So, mit Füllung des auslautenden Accusativ-ا, wie in den Reimstellen eines Gedichtes.

2) إزحاف, pl. أزاحيف, von der bei Freytag in dieser Bedeutung noch fehlenden 4. Form ازحف.

يا من اذا ما وهب لـم يمنعه غَيْرُهْ

فان تقطيعه، يَا مَنْ اذَا، مُسْ تَفْ عِلُنْ، مَا وَهَبْ، فَاعِلُنْ، لَمْ يَمْ نَعَهْ، مُسْ تَفْ عِلُنْ، غَيْرُهْ، فَعْلُنْ   ومثال الثالث

لو يسعف الله فى فضل من الاحسان

فان وزنه، لَوْ يُسْ عِفَلْ، مُسْ تَفْ عِلُنْ، لَا هُفِى، فَاعِلُنْ، فَضْ لِنْ مِنَلْ، مُسْ تَفْ عِلُنْ، اِحْسَانْ، فَعْلَانْ   وبالجملة فهو وزن مطبوع سهل مصنوع صعب منقاد وحش معتاد وله الفضل على سائر البحور لانه يجوز فيه ما لا يجوز فى غيره ويسامح ناظمه فى اخراج بعض الكلمات عن اصلها وعن وضع اللغات وقد قال الصفى الحلى فى الفن الرابع من ديوانه فى القوما والمواليا من الكلام الذى لحنه اعراب وخطاه صواب، وها انا اشرع فى المقصود طالبا للجود من الرب المعبود

Der zweite Abschnitt.
Ueber die Mawâlîjâ.

Da dieses Versmass ein neueres ist, so wird es nicht von Uebel sein, den Grundbestand und die Entwicklungen desselben genau zu erörtern. Ich sage also — (bei Gott aber steht es, zur Wahrheit zu leiten) —: Die Gedichtgattung Mawâlîjâ ist eine von den Bewohnern Bagdâd's ausgegangene Erfindung, die darin besteht, dass sie zwei Distichen vom Versmasse Besîṭ nahmen, jeder Vershälfte einen Reim gaben, und die Reime unmittelbar auf einander folgen liessen (wâlau el-ḳawâfija), so dass deren vier sich an einander reihten (mutewâlijet). Daher heisst diese Gedichtgattung Mawâlîjâ [1].

---

1) Nicoll schreibt a. a. O. S. 310 المُواليا und wird durch das Ḍamma verführt die Form für eine adverbiale (مُوَالِيًا) zu halten. Daraus versucht er auch die Zusammenstellung الدوبيت مُواليًا zu erklären, die er in solcher Verbindung nicht nachweist und die ihm S. 547 einen zweiten, nicht glücklichern Erklärungsversuch eingiebt. Dagegen werden die Dubeit und die Mawâlîjâ sehr oft neben einander gefunden. — Das Tešdîd über يّ, das im Codex durchaus steht, hat seine volle Berechtigung, da die Form يا مواليّا, o meine Herren, und dann مواليّا ohne يا ganz in der Ordnung ist. — Was Herr Dugat a. a. O. S. 336, wahrscheinlich nach dem Ausspruche ʿAbdallâh's, über die Form موالى als Plural von موال sagt, lassen wir dahin gestellt sein; und die andere Pluralform مواويل muss erst nach-

— Andere sagen: Mawâlîjâ wurden sie genannt, weil einige bagdadische Ackerleute, während sie ihre Felder mit Schöpfeimern bewässerten, sangen und ihren Gesang mit „o ihr Herren (jâ mawâlî)“ [1]) schlossen. So berichtet Ṣafî-ed-dîn El-Ḥillî [2]). — Nach meiner Meinung jedoch ist die richtige Er-

---

gewiesen werden [s. unten den Nachtrag]. Bei Tornberg (s. S. 366, Anm. 1) findet sich die Pluralform مواليات.

1) Oder: o meine Herren. Mit diesem Ausruf bezeichneten sie ihre Herren, اشارة الى ساداتهم, s. Journ. asiat. a. a. O. S. 165. — Nach derselben Stelle sind die Bewohner von Wâsiṭ die Erfinder dieser Versgattung zu Liebes- und Lobgedichten und andern Aufgaben der Dichtkunst (z. B. Tanz- und Spottliedchen; vgl. die spanischen seguidillas). Die Bagdadenser bildeten sie nur zierlicher aus, und so wurden sie nun mit Ausschluss der Bewohner Wâsiṭ's für die Erfinder gehalten. Die Mawâlîjâ verbreiteten sich bald in alle Länder des Orients und Occidents, und noch heute steht diese Gedichtgattung bei Aegyptern und Syrern in besonderer Gunst. Nur blieb sie nicht immer bei zwei Versen stehen: es finden sich deren, ausser den gewöhnlichen von fünf Hemistichen, von drei, fünf und noch mehr Versen. Die Mittheilung von Beispielen verspare ich auf eine andere Gelegenheit.

2) Es-Ṣafî El-Ḥillî ist der Dichter 'Abd-el-'azîz Ben Serâjâ (سرايا) Ben 'Alî, dessen Todesjahr unsicher ist. Ḥâǵî Chalfa stimmt mit sich selbst nicht überein. Zwar werde ich II, Nr. 1736, das J. 757 in 747 verbessern, allein während er V, Nr. 9702 das Jahr 750 als das seines Todes angiebt, setzt er III, Nr. 5516 das Jahr 759 an dessen Stelle, und Nr. 4988, wo Ṣafî-ed-dîn als Śiit bezeichnet wird, lässt er das Jahr ganz aus. Ein Codex setzt Nr. 1736 ganz bestimmt das Jahr 752, doch scheint 750 (1349) das richtigere, denn auch nach Ḥasan Ibn Ḥabîb (Orient. II, S. 393) starb er in diesem Jahre zu Ḥaleb, 73 Jahre alt. Ibn Ḥabîb nennt ihn vollständiger den Śeich Ṣafî-ed-dîn Abu'lfaḍl 'Abd-el-'azîz Ben Serâjâ Ben 'Alî Ben Abilḳâsim Ben Aḥmed Ben Abî Naṣr Eṭ-Ṭâî Es-Sinbisî (von Sinbis, einem Zweige des Stammes طى) El-Ḥillî. Sein Diwan, der sich in der Pariser Bibl. Nr. 1168 befindet und unstreitig weitere Auskunft über die Mawâlîjâ giebt, zerfällt nach Ḥ. Ch. und d'Herbelot in 12 Capitel und 30 Abschnitte (فصول), während hier (s. weiter unten) nach Hauptstücken (فنون) citirt wird. Vgl. Dozy, Catal. Codd. Orr. I, S. 138 ff.; auch de Sacy (Chrest. III, S. 139) citirt einen Vers von ihm.

[Vielleicht ist es mehr als zufälliges Zusammentreffen, dass jenes „mawâlîjâ“ auch einen dadurch geschichtlich gewordenen Vers des bekannten Dichters Farazdaḳ schliesst. Der Grammatiker Abû Baḥr 'Abdallâh bin Abî Isḥâḳ (gest. H. 127, Chr. 744), wie so viele andere arabische Gelehrte ein freigelassener Sclave, wies nach Abulf. Ann. musl. I, S. 470, dem Farazdaḳ oft Sprachfehler in seinen Gedichten nach. Da schleuderte dieser einst gegen den Kritiker folgenden Vers:

ولوكان عبد الله مولى هجوته ولكنّ عبد الله مولى مواليا

„Wäre 'Abdallâh (einfach) ein Freigelassener, so würde ich ein Spottgedicht auf ihn machen; aber 'Abdallâh ist ja ein Freigelassener von Freigelassenen.“ (Die Ḥaḍramiten, deren einer ihn freigelassen hatte, stammten nämlich selbst von einem Freigelassenen des Stammes 'Abd-śams bin 'Abd-Manâf ab.)

„Da hast du mit deinem مولى مواليا gleich wieder einen Sprachfehler

klärungsweise die erstere, da man bei der zweiten Annahme die Entstehung des Namens nothwendig später als die Entstehung des Sylbenmasses setzen muss, was bei der ersten Annahme nicht der Fall ist [1]). — Das Sylbenmass der Mawâlîjâ nimmt aber nicht an allen Veränderungen Theil, welche bei dem Versmasse Besîṭ eintreten; so verliert es niemals zwei Füsse zugleich, einen von der ersten und einen von der zweiten Vershälfte. Es lässt drei Modificationen im letzten Theile der zweiten Vershälfte zu. Die erste ist ein solcher Ausgang des genannten Verstheiles, der das Grundmetrum des Versmasses Besîṭ darstellt, wie es in dem metrischen Kreise erscheint, welcher „der Kreis des Nichtübereinstimmenden" heisst und die Versmasse Besîṭ, Medîd und Ṭawîl umfasst [2]). Jenes Grundmetrum kommt im Besîṭ selbst, wenn ein Gedicht in diesem Versmasse verfasst wird, nie vor, ausser so, dass es machbûn ist, d. h. der erste ruhende Buchstabe (in jenem letzten Verstheile) ausfällt. Deutlicher gesagt: das Versmass Besîṭ, welches sich von dem Versmasse Ṭawîl ablöst, besteht aus den Füssen:

mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun fâʿilun
– – ⏑ – – ⏑ – – – ⏑ – – ⏑ –

Was hingegen in den wirklichen Gedichten als Grundmetrum angewendet wird, das ist diejenige Veränderung des eben aufgeführten Masses, durch welche es machbûn wird, d. h. den ersten ruhenden Buchstaben des letzten Fusses verliert; was folgendes Sylbenmass giebt:

mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun faʿalun
– – ⏑ – – ⏑ – – – ⏑ – ⏑ ⏑ –

mit Vocalisirung des ʿAin (in faʿalun). Dies gilt aber nicht von dem Mawâlîjâ. — Die zweite Modification besteht in derjenigen Veränderung dieses machbûn, durch welche es modmar wird, d. h. statt des bewegten zweiten Buchstaben im letzten Fusse einen ruhenden bekommt; was folgendes Sylbenmass giebt: mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun faʿlun
– – ⏑ – – ⏑ – – – ⏑ – – –

Die dritte Modification besteht in derjenigen Veränderung dieses machbûn modmar, durch welche es muraffal wird, d. h. statt des kurzen Vocals in der letzten Sylbe durch Einsetzung eines Dehnungslautes einen langen bekommt; was folgendes Sylbenmass giebt:

---

gemacht" erwiderte der Grammatiker, „es muss ja heissen مولى موالٍ (in der Reimstelle مولى موالي)." —

Ebendasselbe, aber ohne die Schlussreplik, erzählt Ibn Challikân, Ausg. v. Wüstenf., Nr. 835 zu Ende, wo, statt des unmetrischen لهاجونه bei Abulfeda, richtig هاجونه steht. Fleischer.]

1) D. h. nach der zweiten Annahme hätte die bereits erfundene, aber noch namenlose Versgattung erst von jenem ausserwesentlichen Refrain ihren Namen bekommen, während nach der ersten Annahme die Benennung aus der Natur der Sache selbst hervorging, der Name also mit dem Benannten zugleich entstand.

2) Vgl. in Freytag's Darst. der Arab. Versk. die Kreise zu S. 147 mit S. 150 ff.

Digitized by Google

mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun faʿlân
- - ⏑ - - ⏑ - - - ⏑ - - =

Für jede dieser Modificationen bringe ich aus den Gedichten des Verfassers, dem Gott Heil verleihe, ein Beispiel bei. — Ein Beispiel der ersten enthalten seine Worte:

ǵism el-moʿannâ ṯijâb es-soḳmi man ḫallalah

Denn sie sind so zu scandiren:

ǵismel moʿan nâṯijâ bessoḳmiman ḫallalah
mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun fâʿilun
- - ⏑ - - ⏑ - - - ⏑ - - ⏑ -

Ein Beispiel der zweiten enthalten seine Worte:

ja man iḏâ mâ wahab lam jamnaʿab ǵairuh

Denn sie sind so zu scandiren:

ja man iḏâ mâ wahab lamjamnaʿab ǵairuh
mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun faʿlun
- - ⏑ - - ⏑ - - - ⏑ - - -

Ein Beispiel der dritten enthalten seine Worte:

lau jusʿif allâhu fî faḍlin min el-iḥsân

Denn sie sind so zu scandiren:

lau jus ʿifal lâhufî faḍlin minel iḥsân
mustafʿilun fâʿilun mustafʿilun faʿlân
- - ⏑ - - ⏑ - - - ⏑ - - =

Mit einem Worte, es ist ein artiges Versmass, in welchem sich Leichtigkeit und Künstlichkeit, Schwierigkeit und Gefügigkeit, gleichsam Wildheit und Zahmheit verbinden. Es gebührt ihm insofern der Vorzug vor den übrigen Versmassen, als man sich in ihm Freiheiten nehmen kann, die in keinem andern gestattet sind, und es dem in ihm Dichtenden nachgesehen wird, wenn er dieses und jenes Wort in einer andern als seiner ursprünglichen Form und ächt arabischen Bedeutung gebraucht; wie denn auch Eṣ-Ṣafî El-Ḥillî im vierten Hauptstücke seines Diwans in Beziehung auf die Versgattungen Ḳûmâ [1]) und Mawâlîjâ sagt: Sie gehören zu derjenigen Redegattung, in welcher die vulgäre regelwidrige Wortendung für die grammatische regelrechte, und die falsche Gebrauchsweise der Wörter für die richtige gilt. — Nun aber gehe ich zur Sache selbst über, indem ich Gott um seine gnädige Unterstützung bitte. (Diese Worte bilden den Uebergang von der Einleitung des Redacteurs zu den Mawâlîjâ des Dichters.)

Nachtrag
von **Prof. Fleischer.**

Die heutzutage gewöhnliche, durch *Agoub's* und *Dugat's* „maoual" dargestellte Form des Wortes مواليا ist مَوّال, pl. مَوَاوِيل, falsch مواديل in Habicht's Tausend und Einer Nacht, Bd. I, S. 161, Z. 6, wozu mir Prof.

1) So hier vocalisirt. Vgl. dagegen Journ. as. Août 1839. S. 166 u. 169 ff. und Août-Sept. 1849. S. 250—251.

Digitized by Google

Caussin in Paris auch die Pluralform مَوَّالِيَات als gebräuchlich angab (s. oben S. 369, Z. 5 und 6.). Die Form موال steht in der Bulaker Ausgabe der T. u. E. N. Bd. II, S. 362. Z. 13, und daraus in *Lane's* Uebersetzung (The thousand and one nights, Lond. 1841), Bd. III, S. 533, Z. 16, „mowwál“. Dazu S. 568 folgende Anmerkung: „What is commonly called a „mowwál“, but properly „mawáleeya“ [مَوَالِيَّا] according to some, or, according to others, „mawâliya“ [مَوَالِيَا], is a kind of short poem. It generally consists of five lines, the measure of which is like a species of the „beseet“,

- - ⏑ - | - ⏑ - | - - ⏑ - | - -

admitting, however, of licences not allowed by the strict rules of prosody; and all these five lines, excepting the penultimate, end with the same rhyme. The language of the mowwál, if I may judge from all the poems of this kind that I have seen and heard, is a mixture of the classical and the vulgar.“ In seinem Account of the manners and customs of the modern Egyptians, Bd. II, S 88 (Zenkers Uebersetzung, Leipzig 1852, Bd. II, S. 206 u. 207) hat derselbe, ohne sie als solche zu bezeichnen, zwei vierzeilige Mawwâls, mit einem zweizeiligen Refrain von anderem Versmaasse mitgetheilt. Beide finden sich, ohne diesen Refrain, aber mit je einer Verszeile mehr und einigen Varianten, in *El-Tantavy's* Traité de la langue arabe vulgaire, Leipzig 1848, S. 176 u. 196, als das 2te und 41ste der dort gegebenen 42 „مواويل“. Die meisten sind fünf-, einige vierzeilig. Das Versmaasse entspricht dem obigen Schema, mit theils spondeïschem, theils anapästischem Ausgange. Von den fünfzeiligen hat nur das 11te eine mit den übrigen reimende vorletzte Zeile; in allen übrigen ist dieselbe reimlos. Umgekehrt hat von den vierzeiligen nur das 23ste (wie auch die beiden oben nachgewiesenen Mawwâls in Lane's Manners and Customs) an der vorletzten Stelle keinen Reim; die übrigen reimen durchaus. Eine siebenzeilige Abart, مَوَّال نُعْمَانِي, ebendaselbst S. 180, Nr. 8 und 9, führt den Hauptreim durch die 1, 2, 3, u. 7te, einen Nebenreim durch die 4, 5, u. 6te Zeile durch. Mehrere Mawwâls, in der Ueberschrift theils موال, theils مواليا (masc., z. B. مواليا عاطل schmuckloses Mawâlîjâ), enthält auch Nr. 212 der arab., pers. u. türk. Handschriften der Leipziger Stadtbibliothek, CCXCVI meines Katalogs; darunter Bl 135 r. folgendes Gürtel-Mawwâl, موال ممنطق; so genannt von den unter einander reimenden Parallelgliedern, welche sich wie eben so viel Gürtel durch die einzelnen Verszeilen hindurchziehen:

اهوى رشا، قد، باحداقوا، الدروع المنع

طاوى الحشا، رد، باشراقوا، الاهلّه شنع

غصن انتشا، مد، اوراقوا، لطيف الصنع
ولو يشا، ود، عشّاقوا، بطيب القنع (1)

Ich liebe ein Rehlein, das durch seine Augensterne undurchdringliche Panzer spaltet,
Das, von schmächtiger Leibesmitte, die Neumonde durch seinen Glanz hässlich macht;
Einen schlankaufgeschossenen Zweig, den der gütige Schöpfer mit langen Blättern (d. h. Haaren) bekleidet hat,
Und der, wenn er wollte, seine Liebhaber unter wohlduftender Hülle begünstigen könnte.

Ueber eine Stelle in Yâska's Commentar zum Naighantuka, Provincialismen betreffend.

Von

Dr. Max Müller.

Professor Roth bemerkt in seinen Erläuterungen zu Naighaṇṭuka II, 2. dass die Stelle, in welcher Yâska von den Provincialismen handelt, mehr als ein Räthsel darbietet. Es heisst nämlich dort, nach Prof. Roth's Uebersetzung, „dass man in einigen Gegenden die Grundform (des Verbums), in andern eine abgeleitete anzuführen pflege; man sage z. B. bei den Kambojen çavatis bezeichnet die Handlung des Gehens, die Arier führen die abgeleitete Form çavas an. Bei den Oestlichen heisst es: dâtis bedeutet zerbrechen, bei den Nördlichen dâtram".

Prof. Roth weist nun nach, dass im Widerspruch hiermit, der Ausdruck „çavatir gatikarmâ" d. h. çavati in der Verbal-Bedeutung „gehen", nach Yâska's eigenen Worten bei den Âryas vorkommt. Yâska selbst sagt nicht „çava iti gatikarma", sondern „çavater gatikarmaṇas", und doch ist es unmöglich, Yâska zu einem Kamboja zu machen. Die Sache wird noch verwickelter. Denn dieselbe lexicalische Terminologie, welche Yâska den Kambojen zuschreibt, wird nach Prof. Roth's Meinung im Folgenden auch den Oestlichen zugeschrieben, die doch unmöglich in eine Classe mit den Kambojas geworfen werden können. Prof. Roth hält demnach die ganze Stelle für die ungeschickte Zuthat eines mehrwissenden Grammatikers.

Es ist nicht meine Absicht die Schwierigkeiten dieses ganzen Paragraphen zu erklären, sondern nur eine Vermuthung aufzustellen, deren Haltbarkeit ich gern dem Urtheile meines scharfsinnigen Freundes überlasse. Es scheint mir nämlich, es handele sich hier nicht sowohl um eine Verschiedenheit in der lexicalischen oder grammatischen Terminologie verschiedener alt-indischer Stämme,

---

1) Das û am Ende des dritten Gürtels stellt die vulgäre Aussprache von هِـ und هُـ dar.

sondern von verschiedenen Bedeutungen, welche Ableitungen von einer und derselben Wurzel in verschiedenen Gegenden hatten. Yâska hatte vorher gesagt, dass Vedische Nominalworte zuweilen von Verbalwurzeln abzuleiten sind, welche nicht im Veda, sondern nur in der gewöhnlichen Sprache vorkommen, z. B. damûnâḥ, und kṣhetrasâdhâḥ. Das erstere würde nämlich von der W. dâmyati, das zweite von der W. sâdhyati abzuleiten sein, welche beide, wie bekannt, von sehr häufigem Gebrauch in profanem Sanskrit sind, im Veda aber, ich meine im Rigveda, nicht vorkommen, wenigstens nicht in der vierten Conjugation. Auf der andern Seite führt Yâska Nominalbildungen an, welche im profanen Sanskrit vorkommen, während die Verba, von denen sie abgeleitet, nur im Veda gebräuchlich sind, z. B. ushṇa und ghṛita. Das Verbum ush in der Bedeutung brennen findet sich im Veda [1]), nicht aber in der lingua vulgaris. Wenn diese also ushṇa in der Bedeutung „heiss" gebraucht, so ist hier ushṇa von einer vedischen Wurzel, nämlich von ush, abzuleiten. Dasselbe gilt von ghṛita, welches von W. ghṛi abstammt, einer Wurzel, die nur im Veda gebraucht wird (â tvâ jigharmi).

Diese gegenseitige Ergänzung zwischen dem vedischen und profanen Sanskrit wird nun im Folgenden, wie mir scheint, auch zwischen den Provincial-Dialecten nachgewiesen. Wir erwarten also Fälle, wo der eine Dialect die Wurzel flectirt, der andere hingegen die Verbalwurzel selbst verloren hat, aber nichtsdestoweniger Nominalableitungen davon besitzt. Die Verbalwurzeln, so lange sie noch lebendig in der Sprache sind und conjugirt werden, würden bei Yâska Prakṛiti (ursprünglich, organisch) heissen, während die Ableitungen, denen gleichsam die Wurzel und der Lebensnerv abgeschnitten ist, mit dem Worte Vikṛiti (abgeleitet, unorganisch) benannt werden. Sehen wir nun die Beispiele an, so sagt Yâska: „Die Verbalwurzel çavati in der Bedeutung gehen kommt nur bei den Kambojas vor. Das abgeleitete Wort çavaḥ (Leiche) hingegen gebraucht man unter den Âryas. Die Verbalwurzel dâti kommt bei den Prâcyas vor in der Bedeutung schneiden; bei den Udîcyas gebraucht man (nicht das Verbum), wohl aber (das abgeleitete Wort) dâtram, die Sichel". Was wir bei dieser Auffassung der Stelle nicht beweisen können und dem Yâska glauben müssen, ist, dass die Kambojas das Verbum çavati gebrauchten, und ebenso dass die Udîcyas das Verbum dâti, schneiden, nicht gebrauchten. Diess angenommen, so sind die Beispiele in Bezug auf Provincialismen ganz analog denen, welche vorher aus Veda und lingua vulgaris beigebracht wurden. Çavaḥ nämlich ist ein abgeleitetes Wort und heisst Leiche. Will man seine Etymologie finden, so muss man also, wie Yâska sagt, seine Zuflucht zu den Kambojas nehmen, welche das Verbum çavati noch lebendig erhalten haben. Und zwar heisst çavati nicht nur gehen, sondern auch vergehen [2]); davon also çavaḥ, das Vergängliche oder Vergangene, die Leiche. Ebenso fände bei den Prâcyas dâtram, Sichel [3]), keine Erklärung, weil sie das Verbum dâti, schneiden,

1) Der Commentar citirt Stellen wie pratyushṭam rakshaḥ, pratyushṭâ arâtayaḥ.

2) Vgl. Dhâtu-pâṭh. 17, 76.

3) Dâtra im Veda heisst Gabe, z. B. dâtrasya dâtâ. Dâtra in der Be-

Digitized by Google

nicht mehr besitzen. Wenden wir uns aber zu den Udîcyas, so finden wir (im classischen Sanskrit) dâti als Verbum, z. B. brîhîn dâti, er schneidet Reiss, yavân dâti, er schneidet Korn.

Vergleichen wir jetzt den Commentar, so scheint er unsere Auffassung zu bestätigen. Er sagt: „in einigen Gegenden gebraucht man die Prakṛitis der Verbalwurzeln, in andern die Vikṛitis. Der Gebrauch einer Wurzel als Verbum heisst Prakṛiti, der Gebrauch derselben als Nomen heisst Vikṛiti. Çavati in der Bedeutung „er geht" wird bei den Kambojas (Mlechas) als Verbum gebraucht; bei den Âryas gebraucht man von derselben Wurzel die Ableitung (vikâra) als Name für den Leichnam. So wird dasselbe bei

---

deutung Sichel kommt nur einmal im Rigveda vor, und zwar ist es paroxytonon, während dâtra, Gabe, Oxytonon ist. Die Stelle findet sich in einem Hymnus des Kâṇva Kurusuti (VIII, 78), der zwar nicht sehr alterthümlich in seiner Fassung ist, aber manches Eigenthümliche und *ἅπαξ λεγόμενον* enthält.

Puroḷā́çam no ándhasa Índra sahásram ā́ bhara satā́ ca çûra gónâm. 1

Â nó bhara vyánjanam gā́m áçvam abhyánjanam sacấ manấ hiraṇyáyâ. 2

Utá naḥ karṇaçóbhanâ purū́ṇi dhrishṇav ā́ bhara tvám hí çṛiṇvishé Vaso. 3

Nákîm vṛidhîká Indra te ná sushā́ ná sudā́ utá nā́nyás tvác chûra vâghátaḥ. 4

Nákîm Índro níkartave ná çakráḥ páriçaktave viçvam çriṇoti páçyati. 5

Sá manyúm mártyânâm ádabdho ní cikîshate purā́ nidáç cikîshate. 6

Krátva ít pûrṇám udáram turásyâsti vidhatáḥ vṛitraghnáḥ somapā́vnaḥ. 7

Tvé vásûni sámgatâ viçvâ ca Soma saúbhagâ sudấtv áparihvṛitâ. 8

Tvâm íd yavayúr máma kā́mo gavyúr hiraṇyayúḥ tvā́m açvayúr éshate. 9

Távéd Indrâhám âçásâ háste dā́tram caná dade

Dinásya vâ Maghavant sámbhṛitasya vâ pûrdhí yávasya kâçínâ. 10

Zur Spende unsres Somatranks, Indra, bring Tausende herbei,
Bring hundert Kühe her, o Held!
Bring leckre Speise uns herbei, Bring Ochs und Pferd und Salbenöl
Und bring auch edles Goldgeschmeid.
Bring uns herbei, Gewaltiger, Auch manches schöne Ohrgehäng,
Als „Reicher" bist Du ja berühmt.
Kein Anderer als Du, o Held, Ist Mehrer Deines Dieners hier,
Ist Wehrer oder Nährer ihm.
Nicht leicht wird Indra hingestreckt, Bewältigt der Gewaltige,
Der Alles hört und Alles sieht.
Er bricht der Menschen Uebermuth, Unüberwindlich bricht er ihn,
Noch eh' ihn trifft des Feindes Hohn.
Sein Leib ist voll von edler Kraft, Wenn er der schnell Vollbringende
Den Soma trinkt und Vṛitra schlägt.
In Dir, o Soma, sind gehäuft, Schätze und Segen aller Art
Voll schöner Gaben, unversehrt.
Mein Wunsch, der mir nach Feldesfrucht, Nach Gold, nach Küh' und Pferden [steht,
Er wendet flehend sich zu Dir.
Auf Dich nur hoff' ich, Mächtiger, Die Sichel nehm ich auch zur Hand,
Füll sie mit einer Hube Korn, Geschnitten oder eingebracht!

Digitized by Google

den Einen als Verbum, bei den Andern als Nomen gebraucht, und diess heisst Prakṛiti und Vikâra. Oder aber, Yâska wollte sagen: „dasselbe wird bei den Einen gebraucht in Bezug auf Etwas, das die Handlung des Gebens vollbringt und Leben hat, bei den Andern in Bezug auf Etwas, was kein Leben hat, und diess heisst Prakriti und Vikâra. Das zweite Beispiel ist Dâti, welches bei den Prâcyas als Verbum gebraucht wird, z. B. er schneidet Korn, während es bei den Udìcyas als Nomen vorkommt, dâtram, das womit geschnitten wird."

Noch mehr aber wird diese Auffassung der ganzen räthselhaften Stelle durch eine Vergleichung mit dem Mahâbhâshya gestützt, wo in der Einleitung derselbe Gegenstand besprochen ist. Dort wird von der grossen Mannigfaltigkeit des Sanskrit gesprochen. Es heisst auf Seite 61 der Ballantyne'schen Ausgabe: Die Erde hat sieben Inseln, es giebt drei Welten, und vier Vedas, mit ihren Hülfsbüchern und Geheimbüchern, welche vielfach getheilt sind. Denn die Çâkhâs der Adhvaryus sind 100, der Sâmaveda hat 1000 Zweige, das Bâhvricyam ist 21fach, und der Âtharvaṇa Veda 9fach. Dazu kommen die Fragen und Antworten (vâkovâkyam [1]), die Sage (itihâsa), das Alte (purâṇa), und das Medicinische (vaidyaka), so dass der Gebrauch der Sprache keinen geringen Umfang hat. Ehe man diesen ganzen Umfang der Sprache übersehen hat, wäre es blosser Vorwitz zu sagen, dass diess oder jenes Wort nicht gebraucht werde. Dann fährt er fort: Bei diesem unendlich grossen Umfang des Wortgebrauchs muss man nun auch noch bemerken, dass bestimmte Worte an bestimmte Localitäten gebunden sind. „Çavati" z. B. als Verbum des Gehens kommt nur bei den Kambojas [2]) vor; die Âryas gebrauchen es nur in der Bedeutung „vergehen", und zwar als çavaḥ, Leiche. Bei den Surâshṭras [3]) heisst gehen „hammati", bei den Prâcya-madhyamas „ranhati"; die Âryas aber gebrauchen nur gami. Dâti kommt bei den Prâcyas in der Bedeutung schneiden vor, bei den Udìcyas Dâtra, die Sichel.

Die Nachweisung dieser Stelle im Mahâbhâshya scheint theilweis die Vermuthung Prof. Roth's zu bestätigen, dass nämlich diese Worte im Nirukta die ungeschickte Zuthat eines mehrwissenden Grammatikers, und desshalb im Texte zu streichen sind. Es ist jedoch auch möglich, dass das Mahâbhâshya diese Stelle aus dem Nirukta entnommen, oder auch dass beide, Nirukta und Mahâbhâshya, aus einer und derselben Quelle geschöpft, nämlich aus der allgemeinen grammatischen Tradition, deren Einfluss höher anzuschlagen ist, als man wohl meinen möchte. Wie stark diese Tradition in Indien gewesen sein muss, sieht man z. B., wenn selbst bei den allgemeinsten Regeln, wo tausende von Beispielen zur Hand waren, in Pâṇini oftmals dieselben Worte gewählt sind als in den Prâtiçâkhyas. Bei der Regel, dass Vocale (i, u,

---

1) Kaiyaṭa's Erklärung ist neu: vâkovâkyaçabdena uktipratyuktirûpo grantha ucyate. yathâ kimsvid âvapanam mahat, bhûmir âvapanam mahad iti.

2) çavatir gatikarmâ Kambojeshv eva bhâshito bhavati, vikâra eva' enam Âryâ bhâshante, çava iti. Hierzu bemerkt Kaiyaṭa, dass vikâra „jìvato mṛitâvasthâ" ist; also nicht im Sinne von vikṛitii zu nehmen.

3) Hammatis Surâshṭreshu, ranhatiḥ Prâcya-madhyameshu, gamim eva tv Âryâḥ prayunjate. Dâtir lavanârthe Prâcyeshu, dâtram Udìcyeshu.

Digitized by Google

ṛi, ḷi) vor ac in die entsprechenden Halbvocale übergehen, finden wir bei Pâṇini (VI, 1, 77) als Beispiele dadhy atra, madhv atra, und pitrartham. Im Âtharvaṇa-prâtiçâkhya bei derselben Regel dieselben Beispiele, dadhy atra, madhv atra, mâtrartham und pitrartham. Diess nun ist eine Regel, wo wie gesagt tausend andere Beispiele möglich waren [1]. Es ist eine Regel, die nicht, wie viele im Pâṇini, auf ein oder zwei bestimmte und bekannte Worte, sondern auf jedes Wort, was mit einem Vocal endigt, anwendbar ist. Und doch, wie amo in lateinischen, und *τύπτω* in griechischen Grammatiken, finden wir selbst hier dieselben stehenden Beispiele in den Prâtiçâkhyas „in Pâṇini", sollte man auch unter „Pâṇini" *die erst vor etwa* 50 Jahren gemachte Kalkuttaer Ausgabe verstehen. Pâṇini's Regeln waren ohne Beispiele unverständlich und unnütz, und in den grammatischen Schulen bewahrte die Tradition gewiss die einen so gut wie die andern. Wenn man diess nun bei gleichgültigen Beispielen wie dadhy atra nachweisen kann, wie viel behutsamer wird man dann diejenigen Beispiele behandeln, die bei Pâṇini nicht sowohl eine Regel erläutern, sondern eine Regel hervorgerufen zu haben scheinen. Es wird natürlich Niemand so kühn sein aus blossen Beispielen aus Pâṇini, mag sie nun das Mahâbhâshya erklären oder nicht, historische Kartenhäuser aufbauen zu wollen, die beim ersten Hauch der Kritik zusammenfallen müssten. *„Ohne Weiteres zu schliessen"*, wäre weniger als kritisch. Mehr als kritisch aber würde es sein, wollte man leugnen, dass in bestimmten Fällen das Vorkommen eines Wortes unter den Pâṇineischen Beispielen die vorpâṇineische Existenz des dadurch bezeichneten Gegenstandes *„anzudeuten scheine"*.

Oxford, 6. Dec. 1852.

Plutarch aus Cyrillus erläutert.

Von

Dr. G. Parthey.

In meiner Ausgabe von Plutarch's Abhandlung über Isis und Osiris (Berlin. 1850. p. 187) wurde die Stelle im 10. Kap. (p. 355 Xyl.) *τὸν δ' οὐρανὸν ὡς ἀγήρω διὰ αἰδιότητα καρδίᾳ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκειμένης* eine augenscheinlich verdorbene genannt, deren Schwierigkeit eben so wohl in den Worten als in der Sache liege; bei allen Aenderungen in den Worten bleibe das Bedenken, dass der Himmel hieroglyphisch niemals durch ein Herz bezeichnet sei; als letzte Auskunft ward angenommen, vor *καρδίᾳ* sei eine Zeile ausgefallen, worin die Bezeichnung des Himmels stand, dadurch sei auch die folgende Zeile verwirrt worden, in welcher, übereinstimmend mit der Notiz

---

1) Ein anderes Beispiel ist Pâṇ. 8, 2, 28, wo um Worte zu haben, die mit ç, sh, s anfangen, çete, shaṇḍe, und sâye genommen sind, dieselben, welche im Âtharvaṇa-prat. II, 1. vorkommen, und zwar nicht für eine, sondern für mehrere Regeln.

Digitized by Google

bei Horapollo (1, 22) Aegypten mit dem Herzen über der Räucherpfanne habe verglichen werden sollen.

Vor kurzem ist mir nun eine Stelle im Cyrillus aufgestossen, wodurch die Schwierigkeit in den Worten Plutarch's gehoben wird. Keiner der früheren Ausleger nahm die Worte *καρδίᾳ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκειμένης* für sich, sondern jeder suchte darin nur die hieroglyphische Bezeichnung des Himmels; deshalb hat man von Xylander an den Fehler nur in *θυμὸν* vermuthet, und durch Aenderung dieses Wortes den Sinn verbessern gewollt. Xylander sagt in den Anmerkungen zu p. 355: „*θυμὸν* illud vitiosum est. Legendum existimo *θυμιατηρίου*; ac fieri potest ut *ἐσχάρας* huius, aut hoc *ἐσχάρας* glossema sit, inque textum culpa librarii insertum. Orus Apollo, qui circumfertur, sic scribit *Αἴγυπτον γράφοντες θυμιατήριον καιόμενον ζωγραφοῦσι, καὶ ἐπάνω καρδίαν.* Atqui constat ex Hermetis Trismegisti Asclepio, quem Apuleius transtulit in latinum sermonem fol. Aldino 183 b. Aegyptum coeli fuisse imaginem, ut mirum minime sit, corde in foco ardente posito, utrunque fuisse repraesentatum.“ Nach diesem Vorgange setzte man statt *θυμὸν* die verschiedensten Ausdrücke: *θυῶν*, *θωμῶν*, *θυμέλης*, wobei die Beziehung auf die Abbildung des *οὐρανὸς* immer beibehalten wurde.

Die richtige Deutung gab *Zoëga* (de obeliscis p. 453, not. 48). Ihm war jene Stelle des Cyrillus nicht unbekannt geblieben; er schob zwischen *αἰδιότητα* und *καρδίᾳ* die Worte *ὄφει, καὶ* ein, und übersetzte danach „coelum vero, utpote perpetuitate sua senectutis expers, serpente significant: et iram corde cui focus subjacet.“ Wir müssen nun die Stelle des Cyrillus (contra Julianum 9. pag. 299 d Spanh.) in ihrer ganzen Länge einrücken, weil sie auch zur Erklärung der vorangehenden Sätze dienen kann.

Φασὶ γενέσθαι τῶν τοῖς εἰδώλοις λελατρευκότων αἰνιγμάτων τεχνίτας, καὶ πρός γε τοῦτο δεινῶς καὶ ἐντεχνῶς ἐξησκημένους, οὓς δὴ καὶ ἱερογλύφους ὀνομάζειν ἔθος αὐτοῖς. οὗτοι τοῖς τεμένεσι καὶ τοῖς ὀβελοῖς γραφὰς ἐνορύττοντες οὐ γράμμασι χρῆσθαι τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς ἠξίουν, ἀλλ᾽ ἑτέροις σχήμασι τὰς τῶν πραγμάτων εἰδοποιοῦντες φύσεις, ἀπόθετόν τινα τοῖς νουνεχεστέροις ἐνεσώρευον γνῶσιν. τὸ γάρ τοι θεῖον ἤτοι τὴν ἀνωτάτω καὶ ὑπὲρ πάντα φύσιν καταδηλοῦν ἐθέλοντες γράφουσιν ὀφθαλμόν, ὀρθὴν αὐτῷ ῥάβδον ὑποστήσαντες, ἵν᾽ ἐν ταὐτῷ νοῆται καὶ τὸ πανδερκὲς αὐτῆς καὶ μὴν καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα· ἀεὶ γάρ πως τὸ σκῆπτρον βασιλείας νοεῖται σύμβολον, καὶ μὴν καὶ τὸ ἑστηκὸς τῆς ῥάβδου κατασημαίνειν ἤθελον τὸ κατ᾽ οὐδένα τρόπον τὴν θείαν ὀκλάσθαι δύνασθαι φύσιν, ἑστάναι δὲ ὥσπερ ἀεί, καὶ οἷον ἀνέχειν τε καὶ ἀνερείδειν τὰ πάντα. ἔχει δὲ ὁ λόγος, ἀναγράφειν αὐτοὺς ἀσπίδα μὲν εἰς οὐρανοῦ τύπον, διά τοι τὸ κυκλοφερές [1]*), ὄφιν γε μὴν εἰς χρόνον, ὡς μακρόν τε καὶ πολυέλικτον, διέρποντα δὲ ἀψοφητί· καὶ μὴν καὶ θυμὸν αἰνιγματωδῶς ὑποφαίνοντες ἐνεκόλαπτον ἐσχάραν, ἐναυσθέντος αὐτῇ καὶ πυρός, εἶτα καρδίας ἐπηρτημένης.*

Dass unter den im Eingange erwähnten Götzendienern die Aegypter zu

---

1) Das Adjectivum *κυκλοφερὴς* fehlt unseren Lexicis, denn man wird nicht Ursache haben, mit Zoëga hier *κυκλοτερὲς* zu lesen.

Digitized by Google

verstehen seien, bedarf keines Beweises, da ja ausdrücklich die Ausschmükkung der Tempel und Obelisken durch eingegrabene Figuren genannt ist. Die damit beauftragten und dazu besonders eingeübten Künstler heissen hier *ἱερογλύφοι*, ein Ausdruck, der in ähnlicher Bedeutung beim Proclus (ad Ptolem. Tetrab. p. 251 Elzev.) gefunden wird, wo diese Hieroglyphenschneider nebst mehreren anderen Gattungen dem siderischen Einfluss des Mercur und Mars untergeordnet sind; man findet ihn auch auf einem von Barbarismen wimmelnden Papyrus in Leyden: *Πετησιος ιερωγλυφου προς Νεκτωναβωι τον βασιλεα:* Reuvens lettres à Mr. Letronne 3, p. 76, 26.

Es werden dann bei Cyrillus vier hieroglyphische Bildungen erklärt, das Göttliche (*θεῖον*), der Himmel (*οὐρανός*), die Zeit (*χρόνος*) und der Zorn (*θυμός*). Die Deutung des letzten stimmt so augenscheinlich mit Plutarch's Angaben überein, dass jede Aenderung in dem Satze *καρδίᾳ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκειμένης* dadurch abgewiesen wird. Auch die vorhergehenden Stellen Plutarch's lassen sich vielleicht aus den von Cyrillus gegebenen Erklärungen erläutern. Wenn man darauf verzichtet, die Hieroglyphe des Herzens auf den Himmel zu beziehen, so bleiben die Worte *τὸν δ' οὐρανὸν ὡς ἀγήρῳ διὰ αἰδιότητα* ohne Zusammenhang; man könnte entweder mit Zoëga annehmen, dass hinter *αἰδιότητα* ausgefallen sei *ὄφει καί*, oder statt *διὰ αἰδιότητα* lesen *δι' ἀσπίδος, καί.* Doch auch diese Ansicht wird sich noch modificiren lassen, wenn man in Betracht zieht, dass bei Cyrillus vier hieroglyphische Bilder vorkommen, von denen drei in derselben Reihenfolge bei Plutarch gefunden werden. Zuerst wird bei Cyrillus das Göttliche (*τὸ θεῖον*) genannt, dargestellt durch das Auge und den Stab. Eben so wird bei Plutarch, einige Zeilen vor der von uns besprochenen Stelle die Bezeichnung des Osiris durch Auge und Scepter berichtet; er sagt nämlich *τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν.* Dann schaltet er die Bemerkung ein, dass Osiris gleichbedeutend sei mit *πολυόφθαλμος*, eine Bemerkung, von der ich p. 186 wahrscheinlich gemacht, dass sie nichts anderes sei, als die Rückübersetzung eines falsch zerlegenden hellenischen Etymologen; man kann sie füglich, ohne an ihrer Aechtheit zu zweifeln, und unbeschadet des Zusammenhanges in Klammern schliessen.

Die zweite Stelle bei Cyrillus nimmt der *Himmel* ein; eben so bei Plutarch; die dritte Stelle bei Cyrillus hat die *Zeit*; diese fehlt bei Plutarch; an letzter Stelle sieht man bei beiden den *Zorn*, bezeichnet durch das Herz auf Kohlen. Sollte also die Uebereinstimmung vollkommen sein, so müsste bei Plutarch zwischen *οὐρανὸς* und *θυμὸς* der *χρόνος* eingeschaltet werden, für den die Bestimmung der *αἰδιότης* weit vollkommner passt, als für den *οὐρανός*, und es wäre dann der ganze Satz etwa so zu lesen:

τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν (ἔνιοι δὲ .... φράζοντος), τὸν δ' οὐρανὸν ἀσπίδι διὰ τὸ κυκλοφερές, ὄφει δὲ χρόνον ὡς ἀγήρῳ διὰ αἰδιότητα, καρδίᾳ δὲ θυμὸν ἐσχάρας ὑποκειμένης.

Will man auch nicht gerade annehmen, dass Plutarch dem um 300 Jahre jüngeren Patriarchen von Alexandrien in der Hieroglyphenerklärung zum Vorbild gedient, so ist doch der Parallelismus der erklärten Gegenstände zu

auffallend, um es nicht wahrscheinlich zu machen, dass beide Autoren aus derselben Quelle geschöpft. So wenig sich mit Gewissheit behaupten lässt, dass bei Plutarch auch an dritter Stelle, wie bei Cyrillus, die Bezeichnung des *χρόνος* gestanden habe, so ist doch die Spur davon in den Worten *διὰ αἰδιότητα* nicht zu verkennen. Kein Gewicht wollen wir auf einen Umstand legen, der für den ersten Anschein beide Schriftsteller hier noch näher zusammenbringt. Wenige Zeilen vor der Hieroglyphenerklärung giebt Plutarch bei Gelegenheit von des Pythagoras Aufenthalte in Aegypten vier pythagorische Regeln an *μὴ ἐσθίειν ἐπὶ δίφρου, μηδ' ἐπὶ χοίνικος καθῆσθαι, μηδὲ φοίνικα φυτεύειν, μηδὲ πῦρ μαχαίρῃ σκαλεύειν ἐν οἰκίᾳ.* Cyrillus kömmt unmittelbar nach seiner Hieroglyphendeutung auch auf den Pythagoras zu sprechen (p. 300. b.), und citirt aus Porphyrius mehrere pythagorische Regeln, deren zwei mit denen bei Plutarch übereinstimmen: *μὴ τὸ πῦρ τῇ μαχαίρᾳ σαλεύειν* (lies *σκαλεύειν*) und *μηδὲ ἐπὶ χοίνικος καθέζεσθαι.* Am Schlusse des Citates (p. 300. d.) bringt Cyrill nochmals die hieroglyphischen Schriftzeichen mit den pythagorischen Räthseln zusammen: *ἆρ' οὖν εἰ τοῖς ἱερογλυφικοῖς ἐνορῴη τις γράμμασιν ἤγουν τοῖς Πυθαγορείοις αἰνίγμασιν* ....

Wenn man also den Parallelismus der beiden Anführungen gelten lässt, so wird man auch nicht in Abrede stellen, dass hiermit der Weg zum richtigeren Verständniss der Plutarchischen Worte vorgezeichnet sei. Weniger ist dies indessen bei den Sachen der Fall, und nur die erste Hieroglyphenerklärung stimmt mit den Monumenten überein. Cyrillus sagt, dass das Göttliche oder die höchste über alles waltende Naturkraft durch ein Auge bezeichnet werde, dem ein gerader Stab untergestellt sei. Nach Plutarch wird Osiris durch Auge und Scepter geschrieben, was auch Macrobius (Sat. 1, 19) bestätigt: „hinc Osirin Aegyptii ... quotiens hieroglyphicis litteris suis exprimere volunt, insculpunt sceptrum, inque eo speciem oculi exprimunt, et hoc signo Osirin monstrant." Auf den Denkmälern zeigt sich dieselbe Vorstellung. Osiris wird zwar am häufigsten durch *Auge* und *Thron* geschrieben, doch auch, wiewohl seltner, durch *Auge* und *Scepter: Champollion* Gramm. p. 110.

In zweiter Stelle soll nach Cyrillus der Himmel durch die *ἀσπὶς* dargestellt werden. Man kann in Zweifel sein, ob unter *ἀσπὶς* der Schild oder die Schlange zu verstehen sei. Für die Bedeutung *Schild* spricht der Umstand, dass gleich dahinter für einen andern hieroglyphischen Gegenstand die Schlange *ὄφις* genannt wird, dagegen ist anzuführen, dass der Schild allein nicht als Hieroglyphe vorkommt, sondern nur mit dem bewaffneten Arme in der Bedeutung *kämpfen: Champ.* Dictionn. p. 92. Nr. 48. vgl. p. 342. Nr. 423. Der Himmel erscheint auf den Monumenten auch nicht als Schlange, sondern als langgestreckte weibliche Figur (*Champ.* Dict. p. 50. 51), oder als Deckenstein mit 2 Eckspitzen und Sternen (*Champ.* Dict. p. 1). Nach Horapollo (1, 11) wird der Himmel durch einen Geier bezeichnet, was bis jetzt graphisch noch nicht nachgewiesen ist.

In dritter Stelle nennt Cyrillus die *Zeit*, durch die Schlange *ὄφις* dargestellt. Das Beiwort *πολυέλικτος* passt zwar auf die vielfach gewundene Schlange der Denkmäler, doch kann diese bis jetzt nur als Lautzeichen k

gedeutet werden: *Champ.* Dict. p. 176. Bei Horapollo wird die *ὄφις* öfter genannt; die *ἀσπίς* kommt bei ihm nicht vor; zu unserer Stelle passt am besten die Notiz (1, 1): *αἰῶνα δ' ἑτέρως γράψαι βουλόμενοι ὄφιν ζωγραφοῦσιν, ἔχοντα τὴν οὐρὰν ὑπὸ τὸ λοιπὸν σῶμα κρυπτομένην, ὃν καλοῦσιν Αἰγύπτιοι Οὐραῖον, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ βασιλίσκον.* Allein diese königliche Schlange Uräus ist hieroglyphisch immer das Deutzeichen für „Göttin“: *Champ.* Dict. p. 169.

In vierter Stelle endlich geben Cyrillus und Plutarch als Hieroglyphe für *Zorn* oder *Muth* das Feuerbecken mit dem Herzen darauf. Horapollo (1, 22) betrachtet, wie schon bemerkt, diese beiden Gegenstände als die Hieroglyphen für *Aegypten,* und Plutarch sagt an einer andern Stelle (cap. 33. c.), dass Aegypten Chemia heisse, und dem Herzen verglichen werde; auf den Monumenten wird es meistens durch die zusammengestellten Deutbilder für Ober- und Unterägypten geschrieben, jedoch auch im Ganzen das „Land der Sykomore“ genannt: *Champ.* Gramm. p. 150. Horapollo ed. Cory. 1840. p. 45. Für den *Zorn* giebt Horapollo an mehreren Stellen (1, 17; 2, 38, 75, 97) das Bild des *Löwen* oder das *Vordertheil des Löwen;* vgl. *Rougé,* le tombeau d'Ahmès. 1851. p. 143. Nach einer andern hieroglyphischen Bezeichnung für Zorn und Leidenschaft haben wir bei Champollion vergeblich gesucht. Man dürfte sie am ehesten in jenen negativen Glaubensbekenntnissen erwarten, die Champollion im Grabe Rhamses' V. in Theben gefunden (Champ. lettres d'Egypte p. 243), wo der König sich vor seinen 42 Richtern von 42 Sünden zu reinigen scheint, oder in einem kleineren Verzeichnisse ähnlicher Art, das *Brugsch* (Saï an Sinsin. 1851. p. 30. 31) aus einem Berliner Papyrus übersetzte; vgl. auch *Brugsch,* Erklärung ägypt. Denkmäler. 1850. p. 56.

Vielleicht veranlassen diese Andeutungen unsere Hieroglyphenforscher, den obigen durch zwei Schriftsteller verbürgten Zeichen näher nachzuspüren.

---

100 Badaga Sprüchwörter.

Mitgetheilt vom

Missionar **M. Bühler** in Kaity.

1. **Akka gaṇḍana kôḍa dukkawa bḷêgile, makkḷa iṭṭ' uḷḷu yenaga bâ yennana.** Klagt die jüngere Schwester bei dem Manne der ältern, so sagt er: „lass du deine Kinder fahren und komm zu mir“. Im schlimmsten Fall hilft sie arbeiten; aus Eigennutz schon wird er nicht zum Frieden ermahnen.

2. **akki sûsi yêna, gôṇi harid'êna?** Was geht es dich an, wenn ein Sack zerreisst und die Frucht verschüttet wird? oder ein anderes:

akki sûsi arukal'êna, gôṇi haridu gḷôyêna? Wird die Frucht verschüttet, wozu deine Bestürzung? zerreisst der Sack, wozu dein Jammern? d. h. bei Anderer kleinem Ungemach thun, als ob einem selbst das grösste Unglück begegnet wäre.

3. **âṇḍavan' illade hâṇḍi bḷêa, uḷḷuvanillade guḷḷe bḷêa.**

Wo kein Besitzer ist, wächst kein Haṇḍi, wo kein Eigenthümer ist, wächst keine Schnecke [1]).

4. anga beḷḷi hollad' hôle, taṭṭana kôḍa huidâḍile yêna? Wenn unser Silber schlecht ist, wozu fangen wir mit dem Goldschmid Händel an? wird von Töchtern gebraucht, die ihren Männern viele Noth machen, davon laufen und die schon im elterlichen Hause nichts taugten, weswegen der Tochtermann nicht gescholten werden kann.

5. aṇṇa tamma keia chîle, hulia tôlu hott' henge. Die Kleider von Brüdern sind wie wenn man eine Tigerhaut trägt, d. h. ehrenvoll, werthvoll.

6. ajji illade agaṭi holla, sose illade goṭu holla. Wo keine Grossmutter ist, ist die Ofenbank schlecht; wo keine Schwiegertochter, ist die Stubenecke schlecht. agaṭi eigentl. die Stelle um den Feuerherd herum, wo die Badagas zu schlafen pflegen. Die Grossmutter unterhält das Feuer und somit den Ort warm; die Schwiegertochter zieht sich in der Regel schüchtern in die Ecke und hält sie rein.

7. aṭṭa âçeô, keṭṭa kichchô? Begehre ich Gekochtes? oder ausgelöschtes Feuer? Wirst du mir irgend etwas geben? Von dir will ich nichts.

8. âḍua makkḷa kâla sanda nôḍu. Sieh' spielenden Kindern nur auf die schöne Fussstellung — Geschicklichkeit und Festigkeit wird sich da zeigen.

9. âḍuwawa âḍile nôḍuwaga çiggu. Wenn der Schauspieler spielt, schämt sich der Zuschauer.

10. atte iddale ir' âku, gattea hottale seigana. Wenn es so ist, so kann noch Weiteres sein! Wenn er nur eine Handvoll trägt, so klagt er doch über Schmerz. — Giebt man einem nur wenig auf seine Bitte, so hofft er, dass noch weiteres kommt. Ist einem Träger die Ladung zu schwer, so mache sie so leicht als eine Handvoll Stroh, gatte, er wird doch über seine harte Arbeit klagen.

11. aḍaki sâkada makkḷa — muḍiki sâkada hendru. Schlecht erzogene Kinder und ein schlecht erzogenes Weib sind einander gleich (wörtl. ohne Demüthigung und Niederhaltung erzogene).

12. atteg' atteg' hôle, agalâru ganji. Wohin du auch immer gehst, findest du doch nur schlechtes Essen. — Viel Ortsveränderung macht nicht reich.

13. attigenânia kei hiṭṭu, koṭṭa sâlawa muṭṭid' hinge. Das von der Hand der Schwägerin genommene Essen ist wie die Einforderung einer Schuld — erregt nur Zorn.

14. aremanega more ikka bêḍa, annaga nanj' hâka bêḍa. Bring keinen Process vor die Regierung, und wirf kein Gift ins Essen.

15. aremane baduku, kesara mêle kambu. Ein Regierungsgehalt ist wie ein Balken, der auf Koth steht — unsicher, von dem man nie weiss, wenn er fällt.

---

1) hâṇḍi, Canares. navaṇê, Getreideart (panicum italicum). Nach dem Regen kommen Schnecken ohne menschliche Pflege, deswegen die Meinung: wo der Eigenthümer nicht nachsieht, kommt durchaus nichts heraus.

16. aremanega mundâgade, gurumanega hind'âgade. Bleibe nicht vor einem Regierungshaus stehen und gehe nicht hinter des Guru Haus. Ersteres bringt leicht Noth, das zweite ist nutzlos.

17. aremane badukuga çirangâl'hinge. Es ist wie wenn einer um einen Regierungsgehalt bettelt (wörtl. wie das Hinhalten des Rockschoosses für Regierungsgehalt) — er kriecht.

18. âne âgi buṭṭi, kei illad' hinge. Er ist wie ein grosser Elefant ohne Rüssel, d. h. er ist gross aber dumm, weiss sich nicht zu helfen.

19. aremanega mund'ira bêḍa, kuduregа hind'ira bêḍa. Bleibe vor keinem Regierungshaus stehen und hinter keinem Pferde.

20. aṭṭu timbawaga âṭa kôtale, tirutu timbawaga parimê sukka. Dem, der Selbstgekochtes isst, ist nichts als Mühe und Arbeit — dem aber, der vom Betteln lebt, ist das höchste Glück.

21. alla illada ûruga, pelaillada maṇia mâḍi yena? Was hilft es, wenn man einem armen Dorfe einen kraftlosen Schultheiss giebt?

22. alasi gîdawana mane halasina gamalu, — alasade gîdawana mane heṇa suṇḍru. Einem fleissigen Arbeiter ist sein Haus wie der Geruch einer Jackfrucht; einem Faulen aber wie der (Gestank) Modergeruch eines Leichnams.

23. akkaga mîrida naṭṭêna? awarega mîrida âçe yena? Was übertrifft (ältere) Schwesternliebe? welcher Wunsch ist grösser als der nach Bohnen? (eine Art, die geröstet als grosser Leckerbissen gegessen wird.)

24. aremane baduku hegglua koṇḍ'hôd' henge. Nach Regierungsgehalten greifen (die Leute) wie Ratten, d. h. sie nehmen nicht blos das Bewilligte, sondern suchen sich soviel als möglich sonst anzueignen.

25. ajjiga aruwe dukka — kôriga maduwe dukka. Die alte Grossmutter (ajji überhaupt auch jedes alte Weib) hat Gram ob Kleidern, das Mädchen hat Gram wegen Heirath. Aruwe, Lumpen. In der Regel können sich alte Weibspersonen kaum recht bedecken und leiden dann sehr wegen der Kälte.

26. aḷatt kottiga hâlô? aḷwada kottiga hâlô? Giebt man der schreienden Katze Milch? oder giebt man der nichtschreienden Katze Milch? Wenn einer Noth leidet, sie aber Niemandem mittheilt, hält man ihm dieses vor.

27. aṇṇa tamma illade, doṇṇea jagḷaga hôga bêḍa. Hast du keine Brüder, so menge dich in keine Schlägerei.

28. aḍig akki illa, wodaga yesaru illa. Unten (im Gefäss) ist kein Reis, oben keine Brühe. Gebraucht in zwei Bedeutungen: von einfältigen Leuten, die nicht wissen, was unten oder oben ist; oder: eine Sache ist nicht ganz schlecht, noch ganz gut, sondern so mitten drin.

29. anga keṭṭale keṭṭ' hôpadu, paramana keḍisa bêḍa. Wenn wir auch zu Grunde gehen, so dürfen wir doch einen Andern nicht zu Grunde richten.

30. aṇṇa tammandira pâlawû, yemmegârara pâlawû. Den Brüdern ein Theil und den Büffelhütern ihr Theil, d. h. unter den Brüdern sei kein Unterschied; Jedem das Seine.

31. ajjia biḍida pideû, aṭṭa biḍida giḍeû. Die Grossmutter

hat immer ein Leiden, die Bergwand immer Nebel (zur Regenzeit). Meist spöttisch zu einem, der sich immer krank glaubt.

32. anduna kḷûgâgi, barichada kḷû keṭṭa. Wegen der Nahrung Eines Tages ging die Nahrung eines Jahrs zu Grunde. Wenn einer z. B. einen Dienst oder Einkommen von einem Jahr aus Speculation auf einen bedeutenden Gewinn an Einem Tage vergeudet.

33. aḷi tuppagâgi kaṇḍia tuppa kaḍeda. Wegen Eines Tropfens überlaufenden Schmalzes fällt das ganze Schmalzgefäss nicht um.

34. appaga bandu buṭṭa awwe, bûmiga bandu buṭṭa, arasu. Wer den Vater hat, ist Mutter (so jung sie auch sein mag), wer das Land hat, ist König.

35. aremanega hôdawana heṇḍru andu muṇḍe — yemmekâpawana heṇḍru indu muṇḍe. Eines Beamten Weib war gestern eine Wittwe, heute ist des Büffelhirten Weib eine Wittwe. Beide sind immer ohne ihre Männer und daher gleich Wittwen zu achten.

36. arasuna magaga aregaṇṇu. Der Königssohn hat nur ein halbes Auge, d. h. er sieht die Sachen nur mit einem flüchtigen Blick an und versteht sie dann doch besser als andere Menschen.

37. âḍuwawa domba, nôḍuwawa heḍḍa. Der, welcher spielt, ist ein Gaukler, und der, welcher zuschaut, ein Narr.

38. âḍidawarella adawig' ingiâra. Alle Spieler gehen zu Grunde (wörtl. gehen in den Wald, Wildniss).

39. âïtawa (skr. âyudha) masit' hiḍi, heṇṇu husit' hiḍi. Wetze Waffen gut und halte sie; schmeichle einem Mädchen und ergreife sie, d. h. schleifst du Waffen gut, so kannst du etwas ausrichten; wirbst du wiederholt um eine Tochter, so bekommst du sie.

40. âru hallu yḷetta araṣi koṇṇu, yḷêḷ hallu yḷetta yêdi mâru. Einen Ochsen mit 6 Zähnen kaufe mit Eile, einen Ochsen mit 7 Zähnen verkaufe so schnell als möglich. — Gegen sonstige Ansichten wird in manchen Fällen die Sieben-Zahl als eine von schlechter Bedeutung angesehen, z. B. hält einer auf einer Reise an, so soll er am 7ten Tage nicht weiter gehen, sondern am 6ten oder 8ten.

41. allada kanasu kaṇḍale, yḷeddu kuḷḷi. Hast du einen sonderbaren Traum, so richte dich auf und setze dich; d. h. nimm es nicht für baare Wahrheit, sondern besinne dich ein Bischen. Glaube nicht jedes Gerücht, sondern prüfe es.

42. holladawa huṭṭi, kula keṭṭa. Weil du so gemein bist, ging die (ganze) Familie zu Grunde.

43. arakâsi bâiga, noṇṇa bḷudd' henge. Es ist, wie wenn eine Fliege in das Maul eines Rakschas fällt. Arakâsi verdorben aus Rakschas.

44. awwe chê ale, magḷâ chê âmba. Wenn die Mutter schön ist, wird auch die Tochter schön. chê verdorben aus skr. kshema, Wohlfahrt, Glück.

45. aluppala sangâti hiḍidâle, peraṇaga keḍu. Hat man mit einem Schwächling Gemeinschaft (z. B. auf einer Reise), so ist fürs Leben Gefahr. peraṇa von skr. prâṇa.

46. aṇḍeô baṭṭale hâlu kachchalumô hâlu. Ist es im Melkgefässe,

Digitized by Google

so ist es Milch; ist es noch im Euter, so ist es Milch — sagt der Geizige, wie und was ich gebe, es ist eben mein Eigenthum.

47. ikkal' ûradawaga yejja kei. Der, der nichts geben mag, hat immer ungewaschene Hände (yejja, Canares. yenjalu, Speichel, besonders alle Unreinigkeit, die vom Essen herrührt). Da die Hindu mit den blossen Fingern essen, so werden sie als unrein geachtet, weil sie mit Speichel u. s. w. in Berührung gekommen. Mit solcher Hand etwas zu geben, geht nicht. Es ist ein blosser Vorwand des Geizigen, weil nach dem Essen jeder die Hand sogleich wäscht.

48. ittag' ittagabâ andale, idda mane kḷittina. Sagt man (dem Bettler): komm her, komm her (d. h. ladet ihn freundlich ein), so reisst er einem das Haus ein (wird unverschämt).

49. ikkuwawa nammawanâle, ôḷ mane yêna-horra mane yêna. Will einer dem andern wirklich etwas geben, was machts, ob er im oder ausser dem Hause ist.

50. itt'ittu nôḍu mḷadduna guṇa — sâtidda nôḍu saṇgâti guṇa. Betrachte genau die Eigenschaften des Opiums. Erwäge genau die Eigenschaften eines Freundes, dem du Geld leihest. Von jenem bringt ein Wenig den Tod und von diesem kommt dir leicht Verdruss und Noth — leihe nicht unbedacht.

51. iṛḷu sattale, yeṇṇe illa, hagalu sattale akki illa. Sterb' ich bei Nacht, so ist kein Oel da, sterb' ich bei Tag, so ist kein Reis da (zu den gewöhnlichen Ceremonien), sagt der Arme.

52. uduka sappḷe âle uppu hâkina — uppu sappḷe âle, yênawa hâkina. Ist der Curry fade, so wirft man Salz hinein; ist aber das Salz fade (dumm), was wirft man dann hinein? uduka = skr. udaka, Pfefferwasser und dann jedes Zugemüse zu Reis. Gebraucht von Eheleuten: ist das Weib unfruchtbar, so kann man ein andres wieder heirathen; ist aber der Mann impotent, so hilft alles nicht. Mit diesen Worten wird manche Ehescheidung vollzogen.

53. usuru koṭṭa kotti nosala nakkira. Eine Katze, der man das Beste gegeben, beleckt doch die Stirne (wird frech und unverschämt). usuru eigentl. das Leben.

54. ûr' kotti hosh yendu — kâdu kotti pis yendu. Die Dorfkatze jagt er hinaus, die wilde Katze lockt er herbei (eigentl. zur Dorfkatze sagt er husch, zur wilden sagt er pis pis), d. h. gegen seine Verwandten ist er hart und unfreundlich, gegen Fremde aber gütig, zuvorkommend.

55. uppu hâkidawana muppaṭṭu nene. Sei eingedenk dessen, der dir zum erstenmal Salz (Wohlthat) erzeigt hat (gegen Eltern).

56. uṇṇa ba andawana iria banda henge. Er ist wie einer, der den durchbohren will, welcher ihn zum Essen eingeladen. Schnöder Undank.

57. ûṭaga illade, uppanige uria mêle haṭṭu, yêna pala. Was hilft es, wenn der Küchenbedarf auf dem Vorrathsbrett liegt, aber nicht zum Essen kommt; gebraucht von trägen Weibern, die die nöthigen Haus- und Feldgeschäfte nicht verrichten wollen.

58. u ṇ ḍ u mane yeraḍ' yettina pâpi. Ein Sünder verlästert das Haus, in dem er gegessen.

59. u ḷ adda banda kattea ûrunô idda katte voddid henge. Er ist wie ein Esel, der im Dorfe blieb und doch ausschlägt gegen den, der vom Pflügen heimkommt. Der Träge behandelt den Fleissigen noch übermüthig, anstatt sich zu schämen.

60. u ḷ i hôpaduna b ḷ âchia ikkid henge. Wo es der Meisel thäte, nimmt er eine Zimmeraxt. Er macht aus der Mücke einen Elephanten. bḷâchi, Canares. bachi.

61. ûṭa ubbasa — mâta jagḷa. Aufs Essen folgt Husten, auf Worte Streit.

62. ûruwa ûru pâḍu paṭṭale — bûḍi kuṇḍe muruwaga yêna pâḍu? Wenn der (vermögende) Dorfbewohner in seinem Dorfe Ungemach leidet, was für ein Ungemach hat dann ein blutarmer Wittwer? — Was bekümmert sich ein ganz verarmter und verachteter Mann um den Schaden, der einem Reichen zustösst?

63. uppa tinda kḷôi worasa hinge. Er ist so still, wie ein Huhn, das Salz gefressen hat.

64. voḷ ûru sâlawû, voḍalu bêdeû. Schulden im eigenen Dorf sind ein stetes Bauchgrimmen.

65. yḷettu kâpawaga, battada agga yêka? Was fragt der Ochsenhirt nach wohlfeiler Frucht? Es geht ihn nichts an, er hat blos sein Vieh zu weiden.

66. yḷett' yêriga tegedara — kôṇa nîruga tegedara. Der Ochs will immer bergauf — der Büffel will immer ins Wasser. Wenn ein Ochs und ein Büffel zusammengespannt werden um zu pflügen, so zieht der Ochs den Berg hinauf, um dort zu weiden, und den Büffel ziehts nach den Sümpfen. — Von Leuten mit verschiedenen Interessen oder von Eheleuten, die nicht zusammen passen gebraucht.

67. yḷê karu kuṇida, moṇa kâlu udda. Ein junges Kalb springt so hoch seine Füsse sind. Von Kindern, die anfangs rennen, und dann vor Mattigkeit nicht mehr gehen können.

68. buṭṭa basawanawa bâl' hiḍidawa — bḷudda basawanawa vodded' unḍ hôpawa, — yekka keṭṭa gumba yemme beṭṭid' henge. Wer einen freigelassenen Basawastier am Schwanz (aus Muthwillen) ergreift und wer einen gefallenen (oder liegenden) Basawastier mit den Füssen stösst, ist wie ein Büffel, der einen kleinen Strauch mit den Hörnern stösst. Ist zwecklos; blosser Muthwille. Buṭṭa basawa: der beim Verbrennen eines Todten freigelassene und nicht mehr zur Arbeit gebrauchte heilige Ochs.

69. yenna morawa beṭṭi yenna mêle bḷûkid' henge. Es ist wie wenn ich meinen Baum fällte und auf mich fallen liesse. — Hat sich es selbst eingebrockt (bei Streitigkeiten).

70. yḷettuna hagga batta burude yêka. Er hält ein Ochsenseil und hat doch keine Frucht — d. h. thue alles mit Zweck und Nutzen. Wenn einer das Seil in der Hand trägt, als ob er den Ochsen zum Dreschen führen wollte, so muss er etwas zum Dreschen haben, oder heim bringen.

71. **yereyana haḷḷa hottale, yesemune yenna hiḍi.** Nimmt der Strom den Reichen mit fort, so schreit der Arme auch: rette mich.

72. **kapi ballada kanaḍawô? nari ballada dêwalôkawô? hemmakaru ariada buddiô?** Was versteht der Affe von einem Spiegel? was versteht ein Fuchs von der Götterwelt, und was begreift eines Weibes Verstand? wörtl. ein vom Affen nicht verstandener Spiegel, eine vom Fuchs nicht verstandene Götterwelt und des Weibes nichts begreifender Verstand sind einander gleich. kapi (skr.) sonst nicht gebraucht; das Badaga-Wort ist koranga.

73. **karega sêta môrag' holla, dorega sêta vokkal holla.** Für den Baum ist es schlecht, wenn er an der Grenze steht, und für den Bauer ist es schlecht, wenn er bei einem Herrn steht. Jenen behauen die Leute oder verderben ihn gar — diesen nehmen die Vornehmen zu Frohndiensten, wenn es ihnen beliebt.

74. **kaḷḷeû voḷḷea kûḍu haḷḷa hottaleû hâḍawa gî.** Heirathe ein schönes Weib, auch wenn sie schlecht (Diebin) ist, bearbeite ein ebenes Feld, wenn auch der Fluss es fortnimmt; d. h. wenn auch Gefahr wäre, dass jene schlecht wäre, und dieses Feld der Fluss fortnähme. Wegen Schönheit und Nutzen darf man wohl etwas wagen.

75. **karrevadu vondu mâna, voddewadu halu muri.** Die Kuh giebt nur einen Schoppen Milch und hat mir doch die Zähne eingeschlagen. Wörtl.: das Melken (giebt) einen Schoppen Milch, das Hinausschlagen (giebt, bringt) ein Zahnstück. Viel Noth und Arbeit, aber wenig Lohn und Nutzen.

76. **kanḍawa kaṇṇunô nôḍuwadunna — ânḍawa heḍatale nôḍuwadu.** Der Herr sieht mit dem Hinterkopf mehr als ein anderer (Knecht) sieht mit dem Auge.

77. **kaṇṇa kḷâdaleû, kakkuṭṭe bidya buḍa.** Wenn man ihm auch ein Auge herausreisst, lässt er seine Streiche nicht (oder lässt er seine Dummheit nicht). bidya, skr. vidyâ, Erkenntniss. kakkuṭṭe, schlecht, krumm; aber nur in Sprüchwörtern gebraucht.

78. **kaṇḍa kanasu — koṇḍa kḷû.** Gekaufter Reis ist wie ein Traum, wörtl. gesehener Traum, gekaufter Reis sind sich gleich; beide verschwinden schnell und befriedigen nicht, desswegen arbeite, damit du dein eigenes Brod hast.

79. **kaṇḍukha jênuga ondu hani nîru.** Ein Tropfen Wasser reicht hin, um einen Eimer Honig zu verderben. kaṇḍukha, Canares. khanduga, etwa 5 Simri.

80. **kuṇḍil' hola bḷêdarawô — sḷûe hetta kûsu karu tângirawô?** Wird ein von Wasser umgebenes Feld ergiebig sein? wird ein Hurenkind ein Kalb halten? kuṇḍilu, ganz schlechter Boden an sehr gekrümmten Bächen. Ein Kalb beim Melken halten, d. h. Böses ist seine Natur, es kann nicht anders.

81. **keṭṭa banda naṭṭaga — hḷuiû, hiṭṭû yeṭṭada.** Für einen verarmten Verwandten reicht Tamarinde und Brod hin, er braucht nichts Besseres. Von solchen Leuten gebraucht, um ihnen Genügsamkeit zu zeigen.

82. **kḷê illade manduga hôga bêda — naṭṭ' illade ûrug' hôga bêḍa.** Hast du keinen Freund, so geh' in kein Todadorf — hast du keinen

Verwandten, so gehe in kein (Badaga) Dorf. (Mandu, Todawort für ihre Wohnplätze.) Beide geben nichts zu essen. (kḷê Todawort für Freund.)

83. koduwa kûlia nôḍu, gîisuwa barawa nôdu. Sieh den Lohn an, den du giebst — sieh aber auch die Arbeit an, die du machen lässest. Gieb was recht ist.

84. kâda karamba bêḍa — ûra uria bêḍa. Lass dich nicht nach Feld gelüsten (das andern gehört), sei nicht neidisch über dein Dorf.

85. kôtaga koṭṭawa poṭṭa, Todawaga koṭṭawa keṭṭa. Wer einem Kota (etwas) giebt (borgt), ist ein Narr, und wer einem Toda giebt, verdirbt (denn von beiden kann man nichts mehr bekommen, und fordert man es mit Gewalt, so werden sie, besonders die Todas, ärgerlich und richten Schaden an mit Zaubereien.)

86. kêḷi kêḷi bâi buṭṭa aṭṭapaḍiga koṭṭawa keṭṭa. Wer immer fragt und bittet, bekommt einen müden Mund, und wer nach Aṭṭapaḍi [südlich von den Nilagiris im Unterland] (Geld) leiht, verdirbt. Wegen grosser Entfernung denken jene nicht daran Schulden zu bezahlen, und gehen die Badaga oft hinunter, so verlieren sie ihr Geld durch Reisen.

87. kḷôi kḷêtu mḷâcha aripadô? Fragt man ein Huhn, wie man Pfefferwasser machen muss? mḷâcha dasselbe was uduka 52.

88. kûsu gaṇḍanô? guḍilu maneô? Ist das Kind schon ein Mann und das Nachthäuschen (Wachthäuschen, kleine Hütte zur Abwehr des Wilds von Feldern) schon ein Wohnhaus?

89. koralia mittale tauḍu — kôṇawa beṭṭile, hêlu. Stösst man Korali, so giebts Kleie — zerlegt man einen Büffel, so kommt Koth (in den Eingeweiden). Korali ist eine Hirsenart von sehr geringer Qualität und giebt meist Kleie. — Wie das Herz, so die Worte. kôṇa, männlicher Büffel, yemme, weiblicher Büffel.

90. kenniô kepp' baṭṭale yêna? hoṭṭeô poṭṭ' haṭṭega? Was nützt ein schönes Gesicht, wenn der Leib voll Dummheit ist (wörtl. was ists, wenn im Gesicht Schönheit, wenn im Bauch Dummheit ist?)

91. kattale nuḍi, kaliad' hôle, iru. Hast du etwas gelernt, so rede, hast du aber nichts gelernt, so schweige.

92. kaṭṭiluga yettida buṭṭa, kâlâṭa — kuṭṭega yettida buṭṭa, kḷûâta. Hat man (den Leichnam) auf die Bahre gelegt, so folgt Tanzen (Fussspiel); hat man ihn auf den Holzstoss gelegt, so folgt das Essen (Reisspiel). (Der Leichnam wird aus dem Haus herausgetragen und auf eine Tragbahre gelegt, zugedeckt und dann wird gegen zwei Stunden lang um denselben getanzt; während er verbrannt wird, wird eine Menge Reis in der Nähe gekocht, und sobald das Feuer erlöscht, beginnt das Essen.)

93. kâru mḷêga nawile yengid' henge. Er fürchtet sich, wie ein Pfau vor dem Frühlingsregen (der Pfauen giebt es viele auf den Bergen und sollen sie besondere Angst fühlen vor jenem Regen).

94. kereda talega, muḍi illa, keṭṭa yeḍega naṭṭilla. Der geschorne Kopf ist ohne Zopf, und der Arme ohne Verwandte.

95. kḷu illadawaga kula illa, hiṭṭ' illadawaga naṭṭilla. Hat einer nichts zu essen, so hat er auch keine Familie; hat einer kein Brod, so hat er keinen Vetter. Mit Armen will Niemand verwandt sein.

96. **koṭṭu hage âpadunna iddu hage âgi umbadu.** Giebt man, so folgt Hass, giebt man nicht, so ist auch Hass. (iddu, seiend, d. h. wenn es noch bei einem ist d. h. Geld.)

97. **hôria nambi ûr'êra bêḍa — kôria nambi, mane kaṭṭa bêda.** Traue keinem Ochsen und pflüge nicht beim Dorf — traue keinem Mädchen und baue kein Haus. hôri, Farren; er könnte fortrennen, ebenso das Mädchen, dann ist das Haus zwecklos.

98. **kôta naṭṭu, kḷûga salawa.** Ist der Kôta dein Freund, so giebts Reisauslagen.

99. **kêtiawa kôta kâlaḍiga bḷuddunḍu, yenna kâl mêle yennana.** Kommt der Kêti-Mann auch unter den Kôta (beim Ringen) zu fallen, so sagt er doch: mein Fuss ist oben. Die Keti-Leute, neben deren Dorf unser Missionshaus steht, sind bekannt als grosse Prahler.

100. **koṭṭawa sâyali, kḷôga yoḍeali.** Der Geber sterbe — das Simri zerbreche, sagt der Undankbare. — kḷoga, Canares. koḷaga, ein Viertelmaass.

NB. Die Erklärungen sind die der Eingebornen; hie und da giebt es mehrere, die ich theilweise bemerkte. Manche der Sprüchwörter sind auch im Canaresischen gebräuchlich; viele rein Badaga. Die Worte sind meistens reine Badaga-Wörter; nur hie und da ist ein Canaresisches dabei.

Neueste Beiträge zur Kenntniss der Zigeuner und ihrer Sprache.

Von

Prof. A. F. Pott.

(Vgl. Bd. III, S. 321—335.)

Ist es ein Drang christlichen Mitgefühls; ist es, allerdings glaublicher, politische Furcht vor den gedrückten niederen Volksklassen; oder endlich, liegt es in dem veränderten Zeitgeiste überhaupt, welchem auch die menschliche Gesellschaft selbst, und wäre es in ihren untersten Schichten, nicht mehr allein deren Spitzen, etwas gilt: gleichviel, nicht blossem Zufall wird man beimessen, wenn die Neuzeit in verschiedenen Ländern Europas mit einem gewissen einmüthigen Ernste ihren mehr als flüchtigen Blick sogar auf den Geächteten oder doch Niedriggestellten der Menschheit ihres oder der übrigen Welttheile ruhen lässt. „Les rois, les barons, les évêques, les grandes corporations n'ont pas manqué d'historiens; mais les pauvres, les opprimés n'en ont point trouvé,“ sagt sehr wahr *Francisque-Michel* in seinem höchst gediegenen Werke, das ich als Beleg für meinen obigen Satz anführen darf: Histoire des Races maudites de la France et de l'Espagne. II Bde. Paris 1847. 8., worin die *Cagot's* und ähnliche Unglückliche aufs gründlichste besprochen werden. Ueber die *Zigeuner* (im Franz. auch wohl mit dem Ausdruck: Schmutzfinken, *souillon*, s. Roux Dict., beehrt), auf die sich Hrn. Michel's Arbeit nicht erstreckt, hat ein anderer Franzose, *Paul Bataillard*, sehr umfassende Forschungen angestellt, und deren einen Theil in zwei Ab-

handlungen (De l'apparition et de la dispersion des Bohémiens en Europe. Paris 1844. und Nouvelles Recherches cet. 1849. 8. [Extr. de la Bibl. de l'École des Chartes, 3e série, t. 1, 1re livraison]) veröffentlicht. *Norwegen* bringt uns als äusserst anerkennungswerthes Ergebniss von, auf Staatskosten gepflogenen Untersuchungen ein Werk des Titels: Beretning om Fante-eller Landstrygerfolket i Norge. Bidrag til Kundskab om de laveste Samfundsforholde (Bericht über das Fante- oder Landstreicher-Volk in Norwegen. Beitrag zur Kunde der niedrigsten Gesellschaftsverhältnisse). Af *Eilert Sundt,* Kand. i Theol., Christiania 1850. 394 SS. 8. Hiezu endlich, nicht mehr zu gedenken der bereits allgemein bekannten Bücher des Engländers *Borrow* über die Zigeuner *Spaniens* (The Zincali, sogar Third edition 1843, s. Auszüge daraus in Heidelb. Jahrb. 1845. viertes Doppelheft; und *Fünf Jahre in Spanien.* Nach der 3. Aufl. Bresl. 1844. 8. übersetzt. Cap. IX u. X.), gesellt sich jetzt als neueste Arbeit die des Akademikers *Böhtlingk* aus *Russland:* Ueber die Sprache der Zigeuner in *Russland.* Nach den Grigorjew'schen Aufzeichnungen mitgetheilt von *Otto Böhtlingk.* März 1852. (Aus den Mélanges asiatiques. T. II.) 35 SS. 8.

Hrn. Böhtlingk's wohlverdienten Ruf haben bekanntlich zuerst und vorzüglich indologische Werke begründet und vermehrt.

Als zu Indien gehörig kann man auch noch obige Abhandlung über die *Sprache der Zigeuner* betrachten. Sonst hat es aber der genannte Gelehrte verstanden, seinem durch grosse Verdienste um Indiens Literatur und wichtigste Sprache erworbenen Ruhmeskranze neuerdings auch einige Blätter einzuflechten, die er auf dem Felde allgemeinerer Sprachkunde sich pflückte.

Dahin gehört, ausser den Beiträgen zur Russischen Grammatik 1851. 80 SS. 8. (Aus dem Bull. hist.-philol. T. VIII. Nr. 3. 4. 6. 7.), welche Fragen aus der Lautlehre in einem bereits von Schleicher (Formenlehre der Kirchenslavischen Sprache, Bonn 1852.) p. XIII. anerkannten Sinne erörtern, und „Kritische Bemerkungen zur zweiten Ausgabe von Kasembeg's Türkisch-tatarischer Grammatik, zum Original und zur Uebersetzung von Dr. J. Th. Zenker. Petersb. 1848. 8.“, vor Allem das grosse mühsame Werk: Ueber die Sprache der *Jakuten.*

Wir sagten, diese Arbeit beziehe sich noch auf Indien. Singt nämlich gleich *Geibel,* der Verfasser auch noch eines anderen Gedichts „Der Zigeunerbube im Norden“, in seinem „Zigeunerleben“:

„Das ist der Zigeuner bewegliche Schaar,
Mit blitzendem Aug' und mit wallendem Haar,
Gesäugt an des Niles geheiligter Fluth,
Gebräunt von Hispaniens südlicher Glut.“

so darf man dem Dichter seine, selbst bei Gelehrten vorkommende Ignoranz über den wirklichen Ursprung dieses Wandervolkes um so weniger hoch anrechnen, als er sich auf einen früheren Volksglauben [1]) steifen kann, der

1) *Pietro Chiari* la Zingana, memorie egiziane di Mad. N. N. Publ. di P. Chiari. 2 vols. en 1. 8vo. Parma 1762., siehe Catal. Ludov. Tieckii p. 162. Nr. 3626. Ich weiss nicht, ob vielleicht eine ähnliche Geschichte, wie die der *Charlotte Stanley,* eine, wie Kohl, Reisen in England und Wales

Digitized by Google

ihm sogar besser in den Kram passt, als die Wahrheit. Anders schon steht es mit Waldau, wie er sich pseudonym nennt, wenn er, in Erwartung eines „Movers", der da über die Zigeuner und ihre Sprache kommen soll, noch im J. 1850. in dem Romane: Aus der Junkerwelt I. 283. über Zigeuner Dies und Das von geringem und unerspriesslichem Gehalt zu schwatzen sich berufen fühlt. Auch verstehe ich kaum, was Creuzer Symbolik I. 123. Ausg. 2. und Meyer zu Winckelmann's Versuch einer Allegorie S. 741. sich darunter gedacht haben, wenn sie von einer zu eng gezogenen Bildersprache reden, welche, der allgemeinen Sphäre menschlichen Wissens und Denkens entrückt, in ein Analogon von Zigeunersprache ausarte; — oder es müsste durch Irrthum von ihnen die Zigeuner- der Gaunersprache [1]) untergeschoben sein, — die übrigens ein davon himmelweit verschiedenes Ding ist.

S. 257—260. erzählt, im 19. Jahrh. zu einer feinen Dame erzogene Zigeunerin, die am Tage vor der Hochzeit wieder zu den Zigeunern lief und mit einem hässlichen und lieblosen Zigeunerkerl sich verband. Das ist übrigens eine wahrhafte Geschichte, kein Roman. — Romane: *La Zingarella,* ò gli amatori di Giov. de Cascama e Constanza d'Azevedo, trad. dal orig. spagn. da Romani. 12. Lips. 1751. *Frz. Xav. Told,* der Zigeuner. Wien 1843. 240 SS. 8.

1) Ueber letztere als eine Geheimsprache neben mehreren anderen s. meine Zig. I. 8. II. 1 ff. u. 241., und vgl. z. B. bereits Von der falschen Betler bueberey, mit Vorrede M. Luther. Vnd hinden an ein Rotwelsch Vocabularius. Wittenb. 1528. 4. Ebert 8765. a. Ferner Liber vagatorum, der Betler orden. Mit einem Rotwälschen Wörterb., in Deutscher Sprache. 4to Augsp. ôglin. s. i. prem. édit. s. (Asher) Catal. d'une Collection précieuse. 1846. p. 14. und vgl. noch p. 48. In: *A. Ebert.* „Quellenforschungen aus der Gesch. Spaniens" findet man auch: Gesch. der allgem. Brüderschaft *„Germania"* der Handwerke Valencia's im Anfange der Reg. Karl's V.; — von der Germania aber ward gleichfalls ein eigener Jargon ausgebildet. Von einer eigenthümlichen Aussprache von *S s. Rapp,* Physiologie der Sprache I. 102: „So war es auch in Spanien zur Zeit des Cervantes; es war eine Unart, und dieser Dichter sagt ausdrücklich in einer Novelle, die lispelnde Aussprache des S wie Z (wofür die Spanier ein eigenes Verbum cecear, C-sprechen, haben) sei eine Eigenheit des Zigeunervolkes, es sei dieses an ihnen aber nicht Natur, sondern Affectation." — *B. Biondelli* Studii sulle lingue furbesche. Mil. 1846. 12. bespricht die Italienische, Französische und Deutsche Gaunersprache. — Ueber das *argot* (vgl. Zig. II. 525.), das auch Victor Hugo, die letzten Tage eines Verurtheilten, nicht unberücksichtigt lässt, hat laut Journ. des Sav. Francisque Michel beim Volney'schen Concours 1849 eine Abhandlung eingereicht. — Mit dem cant in England ist nicht zu verwechseln der slang, über den und seine verschiedenen Arten s. Kohl, Land und Leute der Brittischen Inseln III. 495 ff., sowie über den Oxforder, der Deutschen Studentensprache nicht unähnlichen slang, Reisen in England und Wales Th. III. S. 46. — Merkwürdig, obschon an sich erklärlich genug ist, dass nicht nur die feilen Dirnen Berlins (s. in: Die Prostitution und ihre Opfer 2. Aufl. 1846. 8. S. 99 ff. Beispiele von Ausdrücken) sich unter einander eines eigenen Jargons bedienen, sondern eben so ihre, *Ghowási* geheissenen Zunftgenossinnen in Aegypten (meine Zig. I. 9. 48. vgl. v. Heister S. 36.). — Desgleichen hat Asien besondere Räuberidiome. „Auf ihren Räuberzügen haben die *Tscherkessen,* heisst es bei Klaproth, Reise I. 588, geheime Sprachen, die auf eine wechselseitige Abrede gegründet sind. Die beiden gewöhnlichsten heissen *Schakobsché* und nicht, wie Reineggs schreibt, *Sikowschir,* und *Farschipsé.* Die erste derselben scheint eine ganz besondere zu sein, weil

Was bringt uns nun Hr. Böhtlingk über die Zigeuner? Vor Allem einen ihm durch Benutzung einer Handschrift des Moskauer Bürgers Grigorjew möglich gewordenen Nachtrag, welcher, sind des Ersteren eigene Worte, obschon „wenig Neues darbietend (das übrigens auch noch der Bestätigung bedarf), doch insofern von Interesse ist, als er darthut, dass auch die bisher wenig gekannte Sprache der Zigeuner in Russland grammatischer Seits von den genauer erforschten Idiomen anderer Länder verhältnissmässig nur wenig abweicht". Natürlich ein nichts weniger als unwichtiges Ergebniss, was in Gemeinschaft mit dem gleichen rücksichtlich Skandinaviens [1]), das in dem angeführten Werke von *Sundt* gewonnen worden, Niemandem so erwünscht kommen kann als dem Vf. von „Die Zigeuner in Europa und Asien", um so mehr als die Herren Böhtlingk und Sundt beide durch häufige Verweise auf genanntes Werk jenes Ergebniss bereits ausser Zweifel gestellt haben. Es bedarf unsererseits also nur der einen oder anderen kleinen Erinnerung.

---

ihre Worte mit der gewöhnlichen Tscherkessischen Sprache keine Aehnlichkeit haben. S. die Beispiele. Das Farschipsé aber wird aus der gewöhnlichen gemacht, indem man zwischen jeder Sylbe *ri* oder *fé* einschiebt". Z. B. Tscherk. *nne* (Auge), im F. *irinneri,* Sch. aber *paphle.* Vgl. Balbi im Atlas Tabl. IV. und überdem Introd. p. 40: Le savant Seetzen rapporte, que les habitans de la ville de *Phelhân*, dépendante du gouverneur de Hormus, se servent d'un dialecte particulier, en ajoutant à chaque mot la syllabe *la*; — welcherlei Einschiebung analoge Spielereien sich daheim nicht nur jetzt bei unseren Kindern, sondern schon viel früher (Schottel, Hauptspr. S. 1265.) finden. Dann gedenkt Balbi, ausser dem *balaïbalam* der Sofis (s. Zig. II. 1.), noch einer anderen Sonderbarkeit: Selon l'intéressante description des îles *Shetland* par M. F. Laing, les *pêcheurs* de cet Archipel, une fois à la mer, font usage d'un vocabulaire particulier pour cette occasion; à peine un seul objet conserve-t-il son nom. La plupart des mots sont d'origine *norwégienne,* parceque les hommes de cette nation jouissent de la réputation d'avoir été des pêcheurs heureux. C'est encore à cette classe qu'appartiennent le jargon des *étudians* des universités de l'Allemagne, le *Rothwelsch*" cet. — In Allg. Hist. der Reisen III. 222. wird aus Moore's Reise nach Afrika S. 38. berichtet: „Die Mandingoer haben auch eine geheime Sprache, die den Weibern gänzlich unbekannt ist, und die nur allein von den Männern gesprochen, und selten anders von ihnen gebraucht wird, als in Gesprächen über den Götzen Mumbo Jumbo;" — was man nicht mit dem Unterschiede zwischen Männer- und Weibersprache bei den *Caraïben* verwechseln darf. — Von einer eigenthümlichen Art *Telegraphie* mittelst *Rauch,* wie von Benachrichtigungen durch Haufen Steine oder Büffelschädel s. Gregg, Caravanenzüge durch die westlichen Prärien. Uebers. von Lindau 1845. II. 218., und vgl. über Indianische Zeichensprache Nachweisungen bei Jülg S. 527., und z. B. über die Luftsprache den Prinzen v. Wied, Reise nach Nordamerika.

1) Vgl., ausser den von *L. Diefenbach* in der Rec. meiner Zigeuner, Berl. Jahrbb. 1845. Dec. Nr. 59—60. aus Almquist's Romane: „Tre fruar i Småland" gesammelten Zigeunerwörtern in Schweden, noch *Sundt,* Anhang I. *Ordfortegnelse til det norske og svenske Fantesprog* (S. 364.), und zwar S. 366. *Om Tatersproget* (über die Tater-, d. i. Zigeunersprache), S. 369. *Om Sköiersproget* (Vagabundensprache; Schwed. *skojare* Vagabond. Rôdeur. Coureur. Maquignon nach Delen, Hand-Lex.; vgl. v. Heister S. 84. Bataillard p. 32.) mit dem Wörterverzeichnisse von S. 371—392., wozu noch ein zweiter Anhang von Wörtern kommt aus einer geheimen Sprache, welcher sich schwedische Handelsleute bedienen, von nur zwei Seiten.

Digitized by Google

Der Freundschaft des Prof. Fleischer in Leipzig verdanke ich (unsere Ztschr. III. 326.) eine wichtige Stelle über die *Zuth* aus Hamza Ispahani, dessen Annalen dem Schahnameh, wie Hr. Bataillard Nouv. Rech. p. 42. zeigt, bereits der Zeit nach vorausgehen. Auf diesen زُطّ, welche, wie mir Rödiger mittheilt, auch den *Zengi* (also Aethiopes, und zuweilen selbst für Zingari gebraucht, s. meine Zig. I. 45.) gleichgestellt werden, müssen wir in Betreff der Herkunft der Zigeuner jedenfalls unseren Blick ganz besonders mit fest halten. Die Zuth scheinen nämlich gleich den *Jat's* جَتّ oder nach dem türkischen Kamus جَتّ, über welche in Elliot, Biogr. index I. 270—27. (und besonders dort Masson Journey to Kelat p. 351—353.) ein lesenswerther Artikel steht. Ausserdem siehe Reinaud, Mém. sur l'Inde 1849. p. 273. Anm. 3. über die Dschats, wozu noch zu vergleichen Proverb. Arab. von Freytag Bd. II. p. 580. (Gleichfalls Mittheilungen von Fleischer, denen ich Bataillard's weitere Auseinandersetzung beifüge.) Vor allem Uebrigen wären uns Nachrichten über deren Sprachidiom von besonderer Wichtigkeit.

„Je suis en mesure aujourd'hui (sagt Hr. Bataillard in seinen Nouv. Rech. p. 6.) de prouver que les Bohémiens existaient au moins dans certaines parties de l'Europe *orientale* bien avant 1417 [der Termin ihres ersten Auftretens wenigstens in Westeuropa], et c'est le sujet du présent article." Mit den *Σικάνοι*, oder wahrscheinlicher *Σικανοί*, beim Theophylakt, welchen Kopitar aller Wahrscheinlichkeit nach nur aus dem Gedächtnisse citirte, scheint es sowohl Bataillard p. 18. als auch Schiefner bei Böhtlingk p. 6. mit Recht nichts zu sein. Wenn Herm. Corner für Zigeuner Sicani sagt, so geschah das vermuthlich in Folge des Strebens alter Chronisten, für neuere Volksnamen wo möglich alte classische Klänge (z. B. Getae st. Gothi) aufzutreiben. Hr. Bataillard sucht nun (s. sein Resumé S. 34.) den Nachweis zu führen 1) von Zigeunern schon 1332. auf *Cypern* p. 12. 16. — 2) Sodann: Les woïvodes de *Valachie*, Vlad II. et Mirzça I. renouvelaient, le premier en 1386, et le second en 1387., une donation de quarante *salaschi* de *Cigani*, c'est-à-dire de quarante tentes ou huttes de Bohémiens, faite au monastère de Saint-Antoine par leur oncle Wladislaus, qui avait régné en 1370. Bat. p. 20. Vgl. 3) in Polen (Diplom von 1256.): advenae qui vulgariter [heisst das in ihrer oder in polnischer Sprache?] *Szalassii* vocantur p. 25 sqq. In der zu Halle erschienenen Zeitung: „Der Reichsadler" 1849. Nr. 1. lese ich: „Zur Bestellung der Felder dienen die einfachen Wirthschaftshöfe, *Szallaschen*, welche jeder (Magyarische) Landmann in der Mitte seiner Grundstücke erbaut." Schon in dem altböhmischen Wörterbuche, der Mater verborum vom J. 920. (Schaffarik u. Palacky, Aelteste Denkm. der böhm. Sprache S. 205.) kommt daselbst S. 224. das Wort vor: „*salase*, mappalia, casa pastoralis. — *salase*, gurgustium". S. ferner Lexicon Valachicum Budense 1825. p. 604., wo indess die von Kogalnitschan erwähnte Bedeutung einer „Zigeunerfamilie" fehlt, *sàlaşu* 1. habitatio, habitaculum 2. hospitium, deversorium; in beiderlei Sinn Ung. *szállás* nebst *szálló*, Walach. *sàlàu* (hospes, deversor; Gast, der im Quartier ist bei Jemandem). Das Wort scheint aber in Ungarn zu Hause; wenigstens giebt die Ungarische Sprache

eine ausreichende Erklärung, aus *szállok* 1. descendo, subsido (Ich gehe hinab, lasse mich nieder) 2. Diverto in diversorium (Ich kehre in einer Herberge ein; vgl. auch *szállitom* Subsidere facio, immitto in locum, colloco; Walach. *sălăşluescu*) mit dem Suff. —ás, wie írás das Schreiben u. s. w. Farkas, Gramm. S. 17. — 4) Eine *Czichener-Gasse* zu Schweidnitz in *Schlesien* schon 1344 und 1394. p. 29 ff., wie es Strassen, nach Zigeunern (Bohémiens, was leicht doch auch anders gedeutet werden könnte) geheissen, ausserdem nicht nur in Frankreich, sondern eine der *Ciganos* sogar in Rio-Janeiro gebe. 5) Zigeuner vielleicht in *Schweden*, p. 31 ff.

Diesen mehr oder weniger wichtigen und schlussgerechten Daten gesellte sich noch leicht ein Stück von Abwehr wilder Thiere bei, welches, als von une tribu de Samaritains, descendants de Simon-le-Magicien, nommés *Atsincan* zu Constantinopel ausgeführt, in einer Georgischen Chronik vorkommt. Unter diesem Namen kann aber leider nur, schon aus dem Grunde, dass jene Zauberer über die am Sonnabend (also wohl ihr Sabbath; vgl. Sonntagskinder) geborenen Thiere keine Gewalt zu haben versicherten, die Secte der *Ἀθίγγανοι* (s. DC. und den Grund ihrer Benennung: intactilis Etym. M.) gemeint sein. Mit Recht lässt sich daher Hr. Böhtlingk S. 7. nicht durch den anlockenden Gleichklang verführen, darunter wirklich die Zigeuner zu verstehen: eine Identification, die schon Grellmann (wie ich vermuthe, die Hauptquelle von Danilowitsch) S. 23. 229. Ausg. 2. zurückwies.

Zu dem Verbum bei Hrn. Böhtlingk habe ich Einiges zu bemerken. Das Zeitwort *aczav* (ich bin, wohne) findet sich bei ihm nicht. Ich vergleiche es mit Beng. *âchi* (I am), von welchem Max Müller, Three diss. p. 343. sagt, dass es: cognate as it is with a verbal radical signifying to sit [er meint also wohl, Sanskr. *âs*], has retained something of its primary meaning and implies always mere existence or existence in reference to *locality*, while the other auxiliary verb, *hay*, I am (the same as the Sanscr. *bhû*, Greek *φύω*, Lat. *fui*), having the primitive meaning of to grow, to drive or to arise, signifies rather to become than to be. Ein reines Verbum subst. vom Anbeginn an giebt es sicherlich in keiner Sprache; vielmehr haben sich konkretere Verba erst allmälig zu ihm hinauf sublimirt, und es war nur der frühere Sprachzustand, in den sich der sinnlicheren Anschauung halber später Dichter zurückversetzen, wenn sie, wie z. B. die Römischen (Jani, Ars poët. p. 341.), pro verbo *esse* saepe *venire* seu *stare* (vgl. Franz. *devenir* und Diez II. 121. 188.) eleganter usurpant. In so fern bin ich mit Hrn. Müller schon einverstanden, nur kann ich mich nicht von der angenommenen Identität zwischen Beng. *âchi* und Sanskr. *asmi* überreden, wovon ich, ausser Zig. I. 459., insbesondere noch Zig. *hom* und *shom* geltend mache, die mir nur als mundartliche Varianten von einander vorkommen S. 457. = Sanskr. *asmi*, und nicht *bhavâmi*. *Som* aber bei Böhtlingk S. 16. hat sicherlich eine Verwirrung erfahren, die nur Hrn. Grigorjew, nicht der Sprache angehört. Dass z. B. der Plur. davon in Präsens, Futur, ja Präteritum ganz überein lauten soll, ist einfach eine Unmöglichkeit. Die Form lehrt, dass er nur präterital sei. Was für den Pl. Imper., und zwar in allen drei Personen, angegeben wird, nämlich *sam*, ist ganz sicher die 1. Plur. Präs., bei mir *shamm, ham*. Als eine 3. Sg. muss man auch **ИСЫН** oder **СЫН** (est) p. 25. betrachten, die noch den

Sanskr.-Vokal (*asti*), vgl. bei mir *ahi, ehi* (h st. s) I. 259. 457., *issi* S. 455. Voc. Petr., vor sich bewahrte, aber hinten *n* annahm, wie bei mir mehrere Formen am letzterwähnten Orte. An ein Futurum (vgl. meine Zig. I. 334.), zumal ein solches, das mit dem Präteritum, lediglich den Mangel eines Schluss-*s* in 3. Plur. abgerechnet, formell ganz zusammenfiele, glaube ich überdem auch nicht. Einen Infinitiv hat das Zigeuner-Idiom nicht, und *te somes* ist wahrscheinlich einer irrigen Analogie zu Liebe von G. selbst gebacken; vgl. I. 71. Uebrigens halte ich die Formen auf *-as* S. 20. freilich für Formen der 1. Pers. Plur., das *wir*, wie auch *-es* als *du*, in dem generelleren Sinne eines *man* genommen. — So auch scheint mir fraglich, ob *pere-atschom* (ich höre auf) und *dschinom* (ich weiss) S. 18. 33. statt Präsentia, nicht vielmehr die Perfecta seien, *dschinjum* (novi?) bei mir 402. 456. vgl. II. 537. und *atschjum* I. 459. Aber *te atscháv* (umwerfen) etwa zu *tschivav* B. S. 33.? — Die anderen Verba (vgl. insbesondere Sujew bei mir I. 343.) scheinen, trotz einiger Abweichung in der Biegung von der meinigen, im Ganzen richtig. Vgl. z. B. *meráva* mit mir I. 468. und *chatschkirdáva* 426. Das Zusammenfallen von Pers. 2. mit 1. im Plur. scheint Verderbniss der Sprache, herbeigeführt durch den, gleichwie in 1. Pl., in 2. Sg. vorhandenen Zischlaut. — Die beiden ersten Sätze S. 22. sind falsch übersetzt. *Ko-zéleno ko-démbitzo* bedeutet: die grüne (s. meine Zig. II. 254.) Eiche (Demin. vom Russ. дубъ, Poln. dąb) entweder mit einem Pron. (vgl. bei mir I. 257.) oder einer Interj. wie *ake* (ecce; Walach. *iaca*) II. 49. Jedoch könnte auch leicht die Präp. *ke* (bei, zu) gemeint sein, die sich dann mit dem Artikel *o* verschmolzen hätte. Es ist von einem unfreundlichen Herbst-, nicht (weil sonst das Epitheton: grün, übel passte) von einem Wintertage die Rede; und zu übersetzen, entweder: die grüne Eiche dort und (e) der Wind rauscht; oder: In der grünen (in der) Eiche rauscht der (e) Wind, eigentl. macht Geräusch (nicht Perf.). Die verworrene Note dazu von G. (vgl. indess auch Note 23., worin Böhtlingk richtig Imperf. annimmt) meint vermutblich den von Graffunder S. 32. berührten Fall einer Participial-Construction statt des Finitums, wie *pielo rom*, aber *pieli* (fem.) *romni*. Es trinkt (eig. trinkend) der Mann, die Frau. *Tscholóm* (mit der Stirn) in Betreff des ǫ passender zu Poln. czoło als zum Russ. tscheló. Sonst hat der Zigeuner *czekat* m. bei Puchm. und s. Zig. II. 177. — In den Verbesserungen wird S. 23. 25. für *urnáva* richtig: ich heile, in: ich fliege abgeändert, vgl. meine Zig. II. 79 ff. — *Te ublavés* (hangen) I. 449. II. 57. — *Kphul* Mist 391.

Da Russisch g an die Stelle von h zu treten pflegt, erklären sich *gámo* Kummet, wo nicht Poln. *jarzmo*, aus DC. χάμος Capistrum, frenum; *gazde*, hebe auf, aus *had* II. 173.; endlich *gerá* Füsse aus *chéra* 162., bei Puchm. — *teracha* Stiefel II. 256. vgl. Sjögren Ossetische Sprachl. S. 473. — *tromé* 10 Kopeken I. 52. II. 291. *Pandsch-áspri* ein Fünfkopekenstück s. DC. ἄσπρος (moneta minutior). — *nárto* kühn Böhtl. S. 21. etwa tapfer von Sanskr. *nara* (vir)? — *te wüsükavés* (anzeigen) II. 222. — *te pa-sëvás* schlafen, wie *sonibé* Schlaf, zu II, 235. *sovav* mit einer Präp. z. B. Lettisch *pa*. — *pirí* Topf II. 350. — *te pchutschovés*, grossthun, vergleicht sich etwa mit Ngr. φουσκώνω blähen, von φοῦσκα, Blase, bei DC. φούσκωσις (superbia, inflatio). — *te schut-kirés* (trocken machen) enthält viell. ein durch Assimilation (t-t

Digitized by Google

mit participialem t und sh unmittelbar aus Sskr. *çush*; oder st. k-t aus Zig. *szuko*; vgl. I. 34.) entstandenes Wort. — *járžo* Roggen, Mehl, ist aus *arro* Mehl II, 50. mit R. *rož'* (secale) zusammengeschoben. — *jenderáka* (Frauenrock) erklärt sich etwa aus: Unterrock, wenn sich gleich schwer begreift, wie das Deutsche Wort nach Moskau komme. Sonst vgl. *tschocha* Weiberrock II. 178. mit Sjögren, Osset. Studien S. 54. — Ausserdem bleiben nur wenige Wörter übrig, wofür ich so wenig als Hr. Böhtlingk eine Aufklärung weiss. Als: *kes* (verdecke); *krigo* (bei); *kchuró* (braunroth, von Pferden, etwa *πυῤῥός*); *tachtáĭ* Wirthshaus; *pere* Verwandte (doch nicht Walach. *párénte* Vater?); *bága* (singe); *pri-skir* (füge hinzu).

Sonst will ich noch Einiges in meinen Zigeunern nachtragen. *Asaf* (Adler), mir aus Ungarn mitgetheilt, vergleicht sich mit *sauvee* II. 237. Bry. Ferner eben daher *pára* [parna?] *bhuko* (albi pulmones) hat den Zusatz *parno* (weiss) 359. zum Unterschiede von der Leber 397. Desgleichen in Ungarn *bikend'el* (vendidisti), *cindjal* (emisti) 103; und *Ale mann žar* Nur erwartet [Sg.] mich! zu *uždrav* 177. — *uszánav* ich mache an (den Teig) 75. findet seine Erklärung wahrsch. in der Böhm. Präp. *v* (z. B. *v wodě*, im Wasser) mit Hindust. ساننا *sānnā* v. a. To knead, make up flour, dough cet, so dass also den Zigeunern unstreitig schon von Asien her das Brotbacken bekannt war. — Wäre *vódi* m. Seele 78. etwa Sskr. *bôdhi* m. (Intellect, understanding)? — *karmus* (mus) 118. vgl. Pers. خرموش *kharmūsh* A mouse or dormouse of a large kind. Shakesp. Hind. Dict. — *kôs*, Regenbogen, Ib. s. meine Abh. über den Regenbogen in Kuhn's Ztschr. Bd. II. — *Chālo* 168. s. *chulai* 170. — *silabis* Zange S. 240. aus DC. *ὀξυλάβη* von *λαβεῖν* wie *forceps* von *capio*. Sonst vgl. *Zange* mit Ahd. *zangar* (mordax) Grimm Gesch. II. 691., wie man Beisszange von einem bissigen Weibe gebraucht, und *Zangrulf* wie *Biterolf* beide „bissiger Wolf" besagende Ahd. Eigennamen sind (Abel, Personennamen S. 15.). Desgleichen Frz. *tenaille* u. s. w. (Kuhn's Ztschr. I. 331.) von tenax, vgl. tenaci forcipe Virg. Aen. XII. 4. — *cipa*, Haut, S. 255. gehört vielleicht nicht zu Sskr. *çipi* Skin, leather, aber *zefnin* (squama) zu Armen. *tjèp* (Schuppe) Klapr. As. Polygl. S. 105. — *prali*, Kammer S. 360., doch wohl nicht *pyrale* (hypocaustum conventuale) bei DC. — *poroma* Lauch, vgl. Wal. *pore* und *puru* f. — Zu den Wörtern, welche in Betreff des Ursprungs der Zigeuner von besonderm Interesse sind I. 66. II. 529., gehört auch *gùlo* (Zucker). Bei Böhtlingk kommt es als *gudlo* für Thee vor, offenbar in Ermangelung eines Wortes dafür, indem man damit nur etwas Süsses bezeichnet. Vgl. meine Zig. II. 440. und *guldipani* (eig. süsses Wasser) See (d. h. wohl lacus) S. 343. So nannte man in Afrika Clapperton's Thee (Zweite Reise. Weimar 1830. S. 138.) nur: *roa-in zafir* (heisses Wasser); vgl. *roa bum* (Palmwein) S. 185. Dazu füge ich jetzt noch das von Borrow angeführte *madoy* m. (A clove for eating) bei mir II. 462., was im Sskr. *madana* n. (Cloves) lautet. — Von grossem Interesse ist die Endung abstracter Nomina auf —*ben*, —*pen* I. 128 ff., II. 282., weil sie sich aus Vedisch —*tvana* (Bopp, Vgl. Gramm. S. 1216.) erklärt, womit Hindust. z. B. بوراپن *baurā-pan* m. (Madness) von *baurā* (Mad, insane); بچپن *bach-pan* m. (Childhood, infancy) von بچه überein-

Digitized by Google

kommt, während das hinten kürzere دبلاپا *dublâ-pâ* m. Leanness, von دبلا (Sskr. durbala) eher von Sskr. —*tva* n. ausgeht. — In Betreff von —e im Plur. aus Sg. auf —o, z. B. *ternoré* von *ternoró* (jung) Böhtl. S. 12. habe ich I. 153. erweiterten Gebrauch des —ê im Sskr. vermuthet, welches nur Pronominen zukommt. Vgl. im Bengalischen M. Müller, Three diss. p. 337.: Sometimes *e* is used also instead of *erâ* in the *Nom. pl.*, as *Sakale se kathâ kahila* (All said this word); *aneke tâhâ jana* (Many know that), welche Beispiele freilich auch pronominaler Art sind.

Ich stelle hier noch einige fernere Notizen über die Zigeuner zusammen. Es mag eine Bemerkung des Hrn. v. Eötvös den Anfang machen aus dessen: Dorfnotär, übers. vom Grafen Mailáth Bd. I. S. 111. „*Nagyidai Nóta* — heisst das Trauerlied der Zigeuner in Ungarn. Nagyidai ist ein Ort, den die Zigeuner während der Rakoczischen Unruhen für ihn tapfer, aber fruchtlos vertheidigten. Die Ueberlieferung setzt hinzu, dass die Belagerer schon abzogen, als ein Zigeuner ihnen vom Walle nachrief: „Wir würden euch nicht so ruhig abziehen lassen, wenn wir noch Pulver hätten“. Hierauf kehrten die Belagerer um, und gewannen den Ort. — Der Originaltypus der Zigeuner hat sich wohl nirgend reiner erhalten als in Ungarn. Die Alles nivellirende Civilisation fährt aber jetzt auch schon über diesen romantischen Stamm hin, und, wie überall, werden auch die Zigeuner bei uns verschwinden.“ Wie den Zigeunern aber in Ungarn, wo sie sich sonst so wohl fühlten, es neuerdings wirklich nicht mehr recht geheuer däucht, so wenig als in Spanien (s. unsere Ztschr. a. a. O. S. 323.), davon zeugt eine in der Weserzeitung vom 25. April 1851. enthaltene Correspondenz: „Nach einer Notiz des tagsgeschichtlichen Berichts in Nr. 96. des Intelligenzblattes der freien Stadt Frankfurt ist eine hundert Köpfe starke Zigeunerbande aus Ungarn kommend und nach Algier sich begebend, in hiesiger Stadt (Frankfurt) vorübergezogen.“ — In eine entlegenere Gegend versetze uns Lamartine, Werke übers. von Herwegh Bd. II. 391: „Auf einem etwas grösseren Platze (von Deir-el-Kammar im Libanon) waren schwarze Zelte [vgl. meine Zig. I. 62. 75.] von Zingari aufgeschlagen; Männer, Kinder, Frauen, halbnackt oder in den weissen wollenen Mantel gehüllt, der ihre einzige Kleidung ist, hatten sich um ein Feuer niedergekauert und kämmten sich die Haare oder suchten die Insecten, welche sie [Acc.?] zerfrassen.“ — Bei v. Heister S. 21. wird angegeben, wie Füchse und Katzen, Eichhörnchen und Igel als Delicatessen von den Zigeunern angesehen würden. Dazu will ich bemerken, dass der *Igel* als *essbar* gilt nach Yâjnavalkya's Gesetzb. S. 23. Ausg. von Stenzler, woselbst auch Angaben über erlaubte und nicht erlaubte Speisen Sonst siehe über das Essen von allerhand sehr unsauberen Thieren bei den *Kátodís* Journ. of the Roy. As. Soc. nr. XIII. p. 26. Die Liebe zur *rothen* Farbe in der Kleidung (Grellm. S. 65. 321. Ausg. 2.) haben die Zigeuner mit Kindern, Bauern und Sibirischen Völkern (Strahlenberg, Nord- und Ostl. Th. von Europa und Asia S. 167.) gemein. Es ist diese lebhafte Farbe, welche die Augen minder Gebildeter so leicht besticht. Im Russischen haben sogar roth, und schön, hübsch ihren gemeinschaftlichen Ausdruck in кра́сный gefunden. Schlüsse, die man für der Zigeuner Herkunft aus jener Vorliebe hat ziehen wollen, haben keine Bedeutung.

Digitized by Google

Was aber diese Landläufer (doch nicht etwa auch schon unter den *κωμοδρόμοι* i. e. circulatores, fabri aerarii. DC. verborgen?) treiben und wofür sie angesehen werden, darüber einige Citate. Vom *Gil Vicente*, einem portugiesischen Classiker, erschien Hamburg 1834. eine Ausgabe, mit dem Stücke: „*Die Zigeunerinnen* (von 1521). Wiederum ein blosser Maskenaufzug von 4 Zigeunern und 4 Zigeunerinnen. Jene schachern um Maulthiere, Pferde, Esel und Hunde; diese, die das Meiste im Stücke sprechen, betteln, wahrsagen aus der Hand, versprechen den Damen, wie sie bald heirathen werden und wie herrliche Männer und Haushaltungen sie bekommen. Zuletzt heisst es: Nie sahen wir so herrliche Gesellschaft beisammen, die so schlecht bezahlt" Worte M. Rapp's in Prutz, Literarhist. Taschenb. 1846. S. 357. Ferner daselbst S. 367. von dem Stücke: *die Lusitania* (von 1532): — „Dann kommt Mercurio, Venus mit den trojanischen und Verecinta mit den römischen Göttinnen. Seltsamerweise singen sie ein Tanzliedchen im *andalusischen Zigeunerdialekt*. In diesem spricht nun auch Venus. Dinato und Belzebub, die Capläne (?) dieser Göttinnen treten auf; diese sprechen portugiesisch." Was für eine Bewandtnis es mit jenem Zigeunerisch habe, ist mir, da ich das Buch nicht eingesehen, unbekannt. Nur weiss ich: die Worte S. 364. *tan lindus ojus*, die so schöne Augen hat! sind entschieden nicht Romschen (Zig.), sondern Romanischen (Port.) Ursprungs. — Dass man die Zigeuner übrigens schon früh nicht allzu sehr zu loben fand, erhellet aus einer Stelle, die Mone, die Gallische Sprache S. 8. aus Ladislaus Suntheim Chronik des südl. Deutschlands von 1499. Stuttg. Hdschr. Bl. 7. beibringt: „Im Engeddin ist gut streither volkh und gross diep, grösser [noch ärgere Diebe] dann die *Zegeiner*, da mer welsch dann tewtsch." Vgl. meine Zig. II. 523. Ausserdem wird der Name Zigeuner vielfältig zu einer, auf ihren Charakter kein sehr günstiges Licht werfenden Appellativbezeichnung (s. Zig. I. 44. II. 259. 528.). Z. B. im Lexicon Valachicum Budense p. 118—119.: *Çiganu, f. —nă*, Zigeuner, in; Adj. *çigănescu*, zigeunerisch; Verbum *çiganescu* 1. ungestüm begehren wie ein Zigeuner, 2. sich unanständig, zigeunerisch betragen. Desgleichen *çigănosu* ungestüm (importunus) wie ein Zigeuner. Sonst noch, mir etymologisch unverständlich: 562. *Purde* m. Pruncu (puer) de çiganu: *subst. puer zingaricus:* Hung. purgye, rajkó, tzigánygyermek (gyermek, Knabe): ein Zigeunerkind. *Leutaren* von Zigeunern als wandernden Musikanten gesagt (s. Zig. I. 523.) heisst im Walachischen Lautenspieler, *lautariu* i. q. *céterariu* von *cétera* (cithara). Ungar. *cigánság* (Fraus, fallacia) und *cigánkodom* (manticulor, Beutel abschneiden) von *Cigán*, Zigeuner; Betrüger, Landstreicher. Auch ist von den zwei in Ungarn üblichen Windhundnamen *Szellö* (aura, ventulus) und *Czigány* Eötvös I. 15. (vgl. einen dritten *Tündér* S. 26. d. i. Magus, praestigiator) der zweite auch wohl nichts anderes als: Zigeuner. Illyrisch-Slavisch bei Voltiggi: *Cigan* Zigeuner, und daher *ciganiti* Ingannare, pitoccare; betrügen und betteln. Bemerkenswerther Weise aber für Zigeunerin: *Jejupka*, was sich vielleicht, nebst Schottisch *Jip* A Gipsey [1])

1) *Gypsies* als North country word bei Ray, A Collection of English words cet. p. 33. und Grose, Glossary of Provincial words p. 76: Springs that break forth sometimes on the *woulds* in *Yorkshire*. They are look'd

Digitized by Google

bei Motherby Nachträge S. 25., und Neugr. *Γύφτοι,* auf Aegyptius (*Zigeuner.* Aegyptius. Schottel Hauptspr. S. 1448.) zurückführen lässt. Wenigstens die Albanesische Zigeunerbenennung *Madjub* (Zig. I. 47. 74.) steht damit schwerlich in Verbindung, um so mehr als sie mit dem Ausdrucke für Knabenschänder: *μαγjύπ-ι* [γ oben mit Punct] bei v. Hahn, Alban. WB. S. 65. zusammenfallen dürfte. Vgl. Frz. *bougre* aus *Bulgarus.* Dagegen wären dann alle übrigen Epitheta (z. B. schweizerisch *heid* s. meine Familiennamen S. 33.; *Heiden* auch im Schwarzwalde s. v. Schmid, schwäb. WB. S. 269., wie desgleichen für Araber; ebenso niederl. *heydens* Grellm. S. 20. Ausg. 2., wo verdruckt heydesn) noch schmuckreiche. Dagegen Albanesisch v. Hahn S. 18. 240. geg. *jέφκ-γου,* weibl. *jέφγε-α,* und berat. *jεβjίτ-ι* Zigeuner, und Adj. *jεβγjενιστ* (σ bipunctirt), zigeunerisch, scheint durch *Γύφτοι* mit *Jejupka* (—ka blosse Slawische Endung) allerdings vermittelt. Sonst hat v. Hahn noch aus dem Türkischen S. 58. *κjϋλj-ι,* Zigeuner; adj. blutarm; und *κjυλj χαν,* Zigeunerquartier in Elbassan. كُلْخَانْ nämlich (zsgstzt. aus كُلْ türk. Asche, und خَانْ st. خَانَه pers. Haus) ist das Hypokauston eines orientalischen Bades, der Ofen mit seinen Umgebungen. Solche Kjülchân's sind die Zufluchts- und Schlafstätte allerhand armen Volkes, auch wohl liederlichen Gesindels und heimathloser Herumtreiber, namentlich in der kältern Jahreszeit, weil sie da warm liegen (s. Behrnauer's Uebers. der Vierzig Vezire, S. 318, Z. 14 ff.). Daher nennt man auch ein gemeines Bordell kjülchân, und einen Menschen, der sich an solchen Orten herumtreibt, kjülchânî, oder abgekürzt kjülî. — Dann sogar Alban. S. 43. *καρκανdσόλι* (σ bipunctirt), geg., Gespenst, welches bei Lebzeiten Zigeuner war; s. *λjουγγατ* S. 65. (Gespenst, genau der Frz. loup-garou, geg. der umgehende Todte türkischer Religion). — Ueber „*Moré* Spitznamen [ist wohl als Sg. gemeint] der Zigeuner" Eötvös S. 32. s. meine Zig. I. 47. II. 453. — Zu Raubmord hält man die Zigeuner gemeiniglich zu feig. Indess ist z. B. der Mord des älteren Baron Georg Kemeny durch einen Zigeuner, *Moka Grundza,* verübt worden. Leipz. Allg. Zeit. 1850. 15. Febr. S. 361. Nachricht vom Zigeuner *A. de Grave,* grossen Galantho; Relation von F. Leimburger, vulgo Netely, und G. Dan. Klein, vulgo Speck Daniel, welche mit dem Schwert gerichtet. Giessen 1733. (in der Hartung'schen Bücherauction 1849. S. 37.) — Im Allgemeinen siehe noch über die Zigeuner und ihre Sprache: Die Grenzboten von 1852. Heft 7. und Nr. 11—13.

---

upon as a prognostic of famine or scarcity. And no wonder in that ordinarily they come after abundance of rain. Etwa weil sie so unerwartet kommen und verschwinden wie Zigeuner, oder dass man ihr Entstehen der letzteren Zauberei beimisst?

Aus einem Briefe des Gesandtschafts-Attaché Blau an Prof. Fleischer.

Constantinopel, d. 28. März 1853.

— Eine besondere Rubrik in meinen Briefen an Sie soll künftighin heissen:

Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften.

1) *Arabische Uebersetzung des Barlaam und Josaphat.*

(Vgl. Ztschr. V, S. 93. VI, S. 295.)

Eine rechte Osterfreude habe ich gehabt, als mir gestern das vor mir liegende schöne Manuscript (klein Quart, 234 SS. zu 13 Zeilen) in die Hände fiel. Es ist ein مجموع, eine Sammlung von Stücken verschiedensten Inhalts, zusammengestellt und geschrieben von dem Śaiḫ Abû Śarafaddin Ḥusain. In dem Stück, welches die Seiten 4—58 füllt, erkannte ich sofort nichts Geringeres als die arabische Bearbeitung des „Barlaam und Josaphat," der Erzählung vom „Prinzen und Derwisch". Die Ueberschrift (S. 4.) lautet: مختصر من كتاب احد حكما الهند الفاضلين وهوكتاب بليغ الاشارات مستعذب العبارات حسن المعانى نفعنا الله به امين „Auszug aus dem Buche eines der ausgezeichneten Weisen Indiens, ein Buch voll beredter Andeutungen, lieblicher Ausdrücke und schöner Ideen. Lasse Gott uns dasselbe zum Nutzen gereichen, Amen!" — Bis S. 13 geht dann die Geschichte des Königs von Indien, welche, ganz im Mährchenton gehalten, mit den Worten beginnt: ذكر مصنّفه انه كان بارض الهند ملك كبير الخ „Der Verfasser erzählt: Es war einmal im Lande Indien ein grosser König" u. s. w. — S. 13—17: خبر مولد ابن الملك رضى الله عنه „Die Geschichte von der Geburt des Prinzen." — S. 17—22: اوّل ادراك ابن الملك „Der Eintritt des Prinzen in die Mannbarkeit." S. 21 kommt er الى ناسك حكيم بجزيرة سرنديب يقال له بِلَوْهَرْ (sic) „zu einem weisen Asceten auf der Insel Serendib, der Bilauhar hiess." — S. 22—24: اول امثال بِلَوْهَرَ الناسك الحكيم „Erste Parabel des weisen Asceten Bilauhar", vom guten König und seinen Freunden. — S. 24—26: مثل الاربعة صناديق الحسان والقباح „Parabel von den vier schönen und hässlichen Kisten". — S. 26 u. 27: مثل الزارع „Parabel vom Säemann". — S. 28 u. 29: مثل الفيل والرجل „Parabel von dem Elephanten und dem Manne." Ich theile die letzte als Styl- und Sprachprobe in Text und Ueberzetzung mit. Der Codex ist von einer kräftigen Hand schön und mit ungemeiner Sorgfalt geschrieben; Vocal- und Lesezeichen sind vom Schreiber durchweg mit überfeiner Genauigkeit gesetzt. So wird z. B., um د, ر und س von ذ, ز und ش zu unterscheiden, jenen durchgängig ein ـه übergesetzt. Die einzelnen Satzglieder sind durch rothe Puncte von einander getrennt, einige untergelaufene Vocalisations-Fehler von derselben Hand mit rother Dinte berichtigt.

Digitized by Google

مثل الفيل والرجل

قال الناسك زعموا انّ رجلًا خرج فى مفازة فبينما هو يسعى اذ حمل عليه فيل مغتلم فهرب وتبعه الفيل فوجد بيرًا فتدلّى فيها وتعلّق بغصنين نابتين على حافّتها وثبّت رجليه على شى فى جانب البير فلما تبيّن الغصنين راى عندهما جرذين اسود وابيض يقرضانهما دايماً ونظر الى ما ثبت عليه قدماه فاذا هو باربع افاعى ونظر الى قعر البير فاذا هو بتنّين فاغر فاه يريد التقامه ثم رفع راسه الى الغصنين فاذا فى اعلاهما شى من عسل النحل فتطعّم من ذلك العسل فالهاه ما وجده من حلاوة العسل عن الاهتمام بالغصنين الّذين هو متعلّق بهما وقد راى اسراع الجرذين فى قطعهما وبالحيّات الاربع التى اعتمدت رجلاه عليهنّ ولا يدرى متى تهتاج به واحدة منهنّ وبالتنّين الفاغر فاه الذى لا يدرى كيف مصيره عند وقوعه فى لهواته وبالنحل والزنابير التى تلدغه عند اكله من ذلك العسل، فالبير هى الدنيا المملوّة بلايا والغصنان هما العمر والجرذين هما الليل والنهار واسراعهما فى قطع الغصنين هو اسراع الايّام والليالى فى قطع العمر والافاعى هى الاخلاط الاربعة التى متى هاج احدها قتل والتنّين هو الموت الراصد والنحل والزنابير هى المصايب والبلايا والعسل هو غرور الناس فى الدنيا بقليل ما ينالونه فيها من لذّة العيش الممزوج بالمحن والمشقّات شبه العسل الممزوج بلسع الزنابير والنحل، قال ابن الملك المثل عجيب والشبيه (والتشبيه .l) حقّ فزدنى مثلا للدنيا مع صاحبها المغرور فيها بما لا ينفعه المتهاون بما يعود عليه من النفع ۞

„Parabel von dem Elephanten und dem Manne.

Es sprach der Ascet: Man erzählt, dass einmal ein Mann in eine Wüste hinauszog. Während er nun dahineilte, sieh, da stürzte ein brünstiger Elephant auf ihn los. Da floh er, von dem Elephanten verfolgt, bis er einen Brunnen fand, in den er sich hinabliess. Hier klammerte er sich an zwei Aeste, die am Rande desselben wuchsen, und stemmte seine Füsse gegen Etwas an der Seite des Brunnens. Als er aber die Aeste genauer betrachtete, sah er bei ihnen zwei Mäuse, eine schwarze und eine weisse, die unablässig daran nagten. Darauf sah er nach dem Dinge, auf welches sich seine Füsse stemmten: da erblickte er vier Nattern. Darauf sah er nach dem Grunde des Brunnens: da gewahrte er einen Drachen, der seinen Rachen aufsperrte, um

Digitized by Google

ihn zu verschlingen. Darauf erhob er sein Haupt wieder nach den beiden Aesten: sieh, da war an ihrer Spitze etwas Bienenhonig. Von diesem kostete er, und der Genuss der Süssigkeit des Honigs zog ihn ab von der Sorge um die Aeste, an denen er hing, obwohl er die Hast sah, mit der die beiden Mäuse sie zernagten, — um die vier Schlangen, auf die sich seine Füsse stützten, obwohl er nicht wusste, wann deren eine gegen ihn anstürmen würde, — um den seinen Rachen aufsperrenden Drachen, obwohl er nicht wusste, was aus ihm werden sollte, wenn er in dessen Schlund stürzte, — und um die Bienen und Wespen, die ihn stachen, während er von jenem Honig ass. — Der Brunnen ist die trübsalsvolle Welt; die beiden Aeste sind das Leben; die beiden Mäuse sind die Nacht und der Tag, und die Hast, mit der sie die Aeste zernagen, ist die Hast, mit der die Tage und Nächte das Leben kürzen; die Nattern sind die vier Grundsäfte (quatuor humores), die so beschaffen sind, dass, wenn einer von ihnen losstürmt (d. h. aus dem Gleichgewichte, الاعتدال, mit den andern herauskommt), er den Tod bewirkt; der Drache ist der lauernde Tod; die Bienen und Wespen sind die Widerwärtigkeiten und Trübsale; der Honig aber ist die thörichte Freude der Menschen in der Welt an der kurzen, mit Leiden und Beschwerden gemischten Sinnenlust, die sie darin erlangen, gleich dem mit den Stichen der Wespen und Bienen gemischten Honiggenuss. — Da sprach der Prinz: Die Parabel ist wundervoll und das Gleichniss wahr; stelle mir nun noch eine weitere Parabel von der Welt und dem Weltkinde auf, das in ihr sich thörichterweise an Dingen erfreut, die ihm nichts nützen, und das Nützliche, das ihm zufällt, gering achtet."

Wer erinnert sich hierbei nicht unwillkürlich an *Rückert's* „Leben und Tod": „Es ging ein Mann im Syrerland, führt' ein Kameel am Halfterband" u. s. w.? Woher mag Rückert seinen Stoff genommen haben? Nach welchem Vorbilde setzte er statt des indischen Elephanten das syrische Kameel [1])?

Es folgt S. 30—32: خبر الرجل الذى له ثلثة اصدقا „Geschichte von dem Manne, der drei Freunde hatte." — S. 32—37: خبر الملك الغريب „Geschichte von dem fremden König." — S. 38—40: مثل الطاير الممثّل بالانبياء „Parabel von dem Vogel, der den Propheten vergleichbar ist." — S. 40—42: مثل شمسى القلوب والعيون „Parabel von den zwei Sonnen der Herzen und der Augen." — S. 42—47: خبر الملك المغتبط مع وزيره الحكيم „Geschichte von dem glücklichen König mit seinem weisen Vezir." — S. 47 u. 48: خبر السابح وصاحبه „Geschichte von dem Schwimmer und seinem Genossen." — S. 49 ff.: خبر العصفور والصيّاد „Geschichte von

1) Letztere Frage wird *Rückert* am besten selbst beantworten können; der Stoff aber ist ohne Zweifel, mittelbar oder unmittelbar, aus den Fabeln Bidpai's entlehnt, wo ganz dieselbe Parabel vorkommt; man vergleiche den oben gegebenen arabischen Text mit Calila et Dimna, ed. de Sacy, S. ٧٥, Z. 13 ff. Fleischer.

dem Sperling und dem Jäger"; woran sich dann die Fortsetzung der Erzählung schliesst, wie Bilaubar sich beim Prinzen auf ein Jahr beurlaubt, um mit seinen Genossen ein Fest zu begehen, ihm aber eins seiner Kleider zurücklässt, das Zauberkräfte übt. — Mit S. 58 bricht das MS. ab und bis zum Anfang des nächsten Stückes des مجموع ist eine augenscheinliche Lücke. Ein wie grosser Rest unserer Erzählung in Folge dessen fehlen mag, weiss ich nicht; leider aber ist mit dem Schlusse auch die wahrscheinlich darunter gesetzte Auskunft über den Ursprung dieser Bearbeitung verloren gegangen.

Mir fehlt augenblicklich der gelehrte Apparat und die Zeit, um in das Detail der litterarhistorischen Frage weiter einzugehen; selbst die in Ztschr. VI, S. 295, angedeutete Abhandlung von *Dorn* über die Petersburger Handschrift habe ich nur einmal gelegentlich und flüchtig gesehen, als ich noch in Deutschland war. Um so mehr habe ich mich heute auf Darlegung des Befundes dieser Handschrift beschränken müssen. Die Handschrift ist, wie bemerkt, sehr correct und gut. Vollendet ward sie am 8. Ḏilḥiǵǵa 1099 d. H. — Auf der innern Seite der vordern Schale des Einbandes steht: الى مجلس حصبيا „dem Rathe von Ḥaṣbaya angehörig". — Sie ist ganz durch Zufall, durch eine unfreiwillige Vertauschung gegen ein drusisches Manuscript, aus dem Besitze eines Drusenscheichs in den des Königl. Preussischen Gesandten bei der Hohen Pforte, Herrn Obersten *von Wildenbruch*, gelangt.

Verzeichniss der in Constantinopel letzterschienenen orientalischen Drucke und Lithographien.

Von

Freiherrn v. Schlechta-Wssehrd.

(S. oben S. 250.)

Constantinopel, d. 10. März 1853.

1) نان وحلوا Brod und Confect; persische Gedichte moralischen Inhaltes von Scheich Behaëddin Amüli. Lithogr.

2) كتاب نافع الآثار das Buch nützlicher Ueberlieferungen; rhythmische, dem Humajun-Namé entlehnte Erzählungen von Abdul Nafi, türkisch. Lithogr.

3) مجموعه مصاحبت Französisch-türkische Gespräche sammt Wörterbuch, von Eram Güseloglu, türkisch und französisch. Gedruckt.

4) ديوانچه اسعد پاشا Kleine Gedichtsammlung von Es'ad Pascha, türkisch. Lithogr.

5) مرآت عشق Der Spiegel der Liebe; ein erotischer Roman, türkisch. Lithogr. mit 9 Holzschnitten.

Digitized by Google

6) ترجمهٔ شقايق Dolmetschung der Anemonen; das bekannte biographische Werk über osmanische Gesetzgelehrte von Taschköprifadé, ins Türkische übersetzt von Medschdi. Gedruckt.

7) ذيل شقايق Anhang zu den Anemonen; die Fortsetzung obiger Biographien von Ataji, türkisch. Gedruckt.

Eine neue Auflage des *Kamus* befindet sich unter der Presse und ist bereits ziemlich weit vorgerückt. Der versprochene Katalog der sämmtlichen öffentlichen Bibliotheken von Stambul schreitet nur langsam vorwärts und dürfte wohl kaum je ganz zu Stande kommen.

Aus einem Schreiben des Dr. Julius Oppert, Mitgliedes der französischen Expedition nach Babylonien,

an Prof. Olshausen in Kiel.

Bagdad, d. 9. Febr. 1853.

— — Ich bin für einige Tage in Bagdad, um meine Reise nach dem Süden Chaldäa's, nach *Niffer* und *Warka*, vorzubereiten. In Bagdad hat man wenigstens noch einige wissenschaftliche Hülfsmittel, die wir Rawlinson und seiner glänzenden materiellen Stellung verdanken.

— — Meine Artikel [1]) sind übrigens durch die Nationaldruckerei schrecklich zugerichtet worden. Der verewigte *Burnouf* hatte mir vor meiner Abreise nach Asien versprochen, die Correctur und Censur zu übernehmen; leider haben ihn Krankheit und Tod daran verhindert. Es finden sich nun sehr viele ganz entstellte Sätze, namentlich in dem letzten Artikel, französische Sprachfehler u. dgl., همسال für هم سال, منرا für مرا, *δισσὸς ὄρος* für *δισσὸν ὄρος* u. s. w.

Unsre Reise hat länger gedauert, als ich es gewünscht, und selbst nach unsrer endlichen Ankunft in Bagdad haben wir mit mannichfachen Widerwärtigkeiten zu kämpfen gehabt. Wir haben erst im Juli die Ausgrabungen in Babylon, am *Kasr*, begonnen, worauf ich später den 'Amrânhügel angriff, der allerdings verschiedene kleinere Gegenstände von Interesse gebracht hat; grosse Statuen, bedeutende Inschriften haben wir nicht gefunden. Bis jetzt sind unsre Errungenschaften mehr wissenschaftlicher, als materieller Art.

Eine Hauptfrage scheint mir gehörig erledigt zu sein, die von der *Lage Babylon's*; ich muss indessen bemerken, dass der Oberst *Rawlinson* unsre Meinung nicht theilt. Herr *Fresnel* seiner-, wie ich meinerseits sind zu folgenden Ueberzeugungen gekommen.

1. Der Euphrat kann sein Bett nicht in der Richtung verändert haben, wie es *Rennell* und nach ihm *Rawlinson* wollen. Er rückt auf der Höhe von Babylon von Westen nach Osten vor. Es scheint unmöglich, dass einer der

---

1) Im Journal Asiatique.

drei Hügel ***Kasr*, *Mudjélibe*** und ***'Amrân ibn 'Alî*** [1]) früher nicht, wie jetzt, auf demselben Euphratufer gelegen. In dem heutigen Euphratbette finden sich Lagen von Ziegeln mit dem Namen des ***Nabonid***, was ganz mit der Erzählung des Berossus über die Anlage des babylonischen Quais übereinstimmt.

2. Der ***Kasr*** ist die ***Ruine der hängenden Gärten*** Nebuchadnezzar's. Ich habe in der grossen Inschrift der ostindischen Compagnie, die dort gefunden wurde, wie man mir gesagt, wirklich die Erwähnung von Gärten (جنات im Babylonischen) gefunden.

3. Der ***Mudjélibe*** ist entweder eine Citadelle, oder einer der grossen Tempel der Neustadt, vielleicht der ***Merodach's***, von welchem die grosse Inschrift redet.

4. Der ***'Amrân ibn 'Alî*** war die eigentliche ***Residenz der Könige*** seit Nebuchadnezzar. Auch dort findet man einige Ziegel mit dem Namen Nabonid's. ***Hier wahrscheinlich starb Alexander.*** Der Hügel enthält viele griechische und parthische Gräber, deren einige Goldschmuck einschliessen.

5. Der Hügelzug im Osten des Kasr, ***el-Humeirâ*** genannt, الحميرآ, Deminutiv von الحمرآ, war wahrscheinlich einer der vom Palaste abhängigen Tempel.

6. Der unter dem Namen ***al-Heimar*** bekannte Hügel, d. i. الأُحَيْمِر, Deminutiv von الأحمر, der röthliche, war ein von Nebuchadnezzar ausserhalb Babylons erbauter Tempel. Er scheint nicht zur Stadt gehört zu haben. Wir haben dort eine Woche lang Ausgrabungen gemacht, ohne in dem Hügel selbst etwas Anderes zu finden, als rothe ungebrannte Ziegel und Backsteine ohne Inschriften. Auf dem benachbarten Hügel ***el-Bender*** fanden wir einen schwarzen Stein mit sehr schöner Keilschrift.

7. ***Ker Porter*** hatte schon auf dem rechten Euphratufer Ruinen entdeckt und sie für Reste eines Palastes gehalten. Wir haben sie wiederum besucht; sie sind völlig unbedeutend. Die Tumuli, der ***Tell Ghazel***, der ***Tell Scheteiza***, sind so wenig characterisirt, dass sie sehr wohl die Ueberbleibsel späterer Gebäude sein können. Zu bemerken ist indessen, dass in der ganzen Gegend sich Ziegelschichten tief unter dem jetzigen Boden finden, und diese sind ohne Zweifel babylonischen Ursprungs. Zuweilen werden diese Fundgruben auch von den Backsteinsuchern (صحّار) ausgebeutet.

8. Der grösste Theil Babylons lag auf dem heutigen Westufer des Euphrat, und auch dieses stimmt ganz mit Berossus' Berichten überein. Die Ruinengruppen des Kasr sind von Nebuchadnezzar zur schon bestehenden Babylon hinzugefügt. Es ist nirgend von Herodot gesagt, dass der Strom die

---

1) Ich bediene mich dieser Namen, weil sie allgemein bekannt sind. Die eingeborenen Araber, die Alles im Deminutiv bilden, nennen den ***Kasr*** مُجَيْلِيبة, örtliche Aussprache für مقيليبة, Deminutiv von مقلوبة, und unsern Mudjélibe بابل.

Digitized by Google

Stadt in zwei gleiche Theile zerschnitten; noch weniger hat die Annahme Grund, dass diese Hälften vollkommene Rectangel gewesen, wie man dieses so schön auf den Karten sieht. Im Gegentheil, der Euphrat bildete eine Art Diagonale, wie dies auch aus Herod. I, 180. hervorzugehen scheint.

9. Der ***Birs Nimrud***, das einzige Grossartige, was von Babel noch übrig ist, ist ***Borsippa***, wie dieses schon vermuthet ward. Aber ich gehe weiter und behaupte, auf manche Gründe gestützt, dass Borsippa nur ein Theil Babylons war, wie Westminster ein Theil Londons ist. ***Strabo***, der von Borsippa als von einer eigenen Stadt redet, schrieb zu einer Zeit, als Babylon schon nicht mehr existirte. Dieses Borsippa ist sowohl der ***Thurm von Babel***, als der achtstöckige Bau, den noch Herodot bewundern konnte. — Wir wissen aus dem Talmud, der immerhin das älteste noch vorhandene, in dieser Gegend geschriebene Buch ist, dass Borsippa für die Stelle gehalten wurde, wo die Sprachverwirrung stattgefunden. Es giebt mehrere sehr bekannte Stellen, die Babylon mit Borsippa fast identificiren und die Sie auch bei Buxtorf finden. — Ausserdem finde ich in Borsippa, בורסיף der Rabbinen, weiter nichts als den ***„Sprachenthurm“***. Der Name findet sich in Khorsabad nach Rawlinson so geschrieben: bart sip. בר ist für mich aus בער entstanden, und wirklich hat die grosse Londoner Inschrift einmal . בער ist chaldäische Formation für בצר. Rawlinson hat, nachdem ich ihm diese Etymologie auseinandergesetzt, gesagt, dass das erste Zeichen des Namens der Inschrift von Khorsabad die Idee ***Thurm*** ausdrücke. Mag meine Ableitung richtig oder falsch sein, der Sinn bleibt derselbe. — Rawlinson identificirt ברסף, babyl.: , mit בור ספרוים, ***Thurm von Sippara***. Ich würde diese Combination, wenn ich sie annähme, eher durch den *λάκκος τῶν Σιππαρηνῶν* wiedergeben. Doch findet man nicht ברספר, sondern: ברסף. *Sippar* ist dagegen, bis auf Weiteres, ***Niffer***. — Es ist zu bemerken, dass Babylon und Borsippa sehr häufig zusammen erwähnt werden, und dass Nebuchadnezzar in seiner Votivtafel diese Städte fast auf gleichem Fusse behandelt. Ich glaube, dass die Schule der Babylonier gerade dort war, während ich die ***Hipparener*** nach Niffer, und die ***Orchoener*** nach Warka setze. — Die heutigen Ruinen des Birs Nimrud deuten auf eine Tempelstadt hin. Der Name ***Birs*** ist offenbar ein Ueberbleibsel des alten Namens. Der *Nimrud* darf nicht Wunder nehmen; er hat Alles gethan, ist an Allem Schuld. Was das ***Bursa Shishara*** des trefflichen Ker Porter anbelangt, der dorthin Borsippa verlegte, so habe ich mir an Ort und Stelle selbst, am Hügel, den der Reisende bezeichnet, Mühe gegeben, den Namen zu entdecken; kein Mensch kannte denselben, wohl aber den viel anspruchsloseren تل اسود. Wenn man den Arabern die Frage etwas falsch stellt, ist man sicher, betrogen zu werden; sie sagen zu Allem ja! Wollen Sie, dass ich Ihnen ein ***Kiel*** in Babylon wiederfinde? Nichts ist leichter. Man hat nur einen Beduinen zu fragen: اسم هذاك التل كيبل, und man bekommt zur

Digitized by Google

Antwort: بلى يا سيدى اسمه كبل. Das *Bursa* von *Rich* ist ebenso entstanden, wie er es selbst anzudeuten scheint.

An Königsnamen ist, wie Sie wissen, der Boden Babylons nicht reich. Fast alle Stempel tragen den Namen ***Nebuchadnezzar's***, wenige den ***Nabonid's***. Diese letzteren sind sehr schwer zu lesen; der Name des Vaters, der auch hier nicht als König erscheint, ist noch nicht entziffert. Ich lese den Titel: ***Sohn Nimrod's*** auf den babylonischen Ziegeln in der 5ten Zeile der siebenzeiligen Inschrift. Rawlinson bestreitet die Richtigkeit meiner Lesung, und es ist möglich, dass ich mich irre; doch soviel ist gewiss, dass man so lesen könnte. Ueberhaupt ist die unbestreitbare Wahrheit, dass die babylonischen Zeichen viele Werthe hatten, Schuld an einer grossen Verwirrung der Königsnamen. Ich kann darthun, dass eine Menge Namen, welche die Griechen uns überlieferten, eins und dasselbe sind und dass die Verschiedenheit nur in der verschiedenen Aussprache derselben Zeichen ihren Grund hat. So scheinen mir Namen wie ***Teutamus, Eupalmus, Adrammelech*** dasselbe zu sein, bei ***Sardanapal*** und ***Sarakus*** bin ich davon überzeugt. So hat Daniel's ***Belschazzar*** vielleicht nur in einer andern Lesung eines Königsnamens seinen Ursprung, vielleicht in dem des ***Neriglissor***.

Ich sammle auch Pehlewilegenden, nehme Abdrücke, soviel ich deren bekommen kann. Indessen ist der Orient jetzt nicht gemacht, um viel zu studiren. — — Die Unkenntniss des Volkes und der Gelehrten ist schrecklich. Bei den Juden ist das Andenken an ihre babylonischen Schulen ganz geschwunden; ihre Bücher kommen ihnen aus Livorno und Wien. Einen Damm von Büchern könnte man heute schwerlich aufwerfen. Die Christen, grösstentheils römisch-katholische Chaldäer, können nur arabisch, ihren Gottesdienst in neuchaldäischer Sprache verstehen sie nicht; auch ist es wahrlich nicht böser Wille der Priester, wenn sie ihr Volk in Dummheit erhalten.

In einigen Tagen denke ich wieder nach *Hilla* und von dort südlich zu gehn. Bei meiner grossen Entfernung von Deutschland ist mir jede wissenschaftliche Verbindung daselbst höchst erwünscht, und wenn irgend Jemand von mir über eine Frage Aufschluss verlangt, werde ich alles Mögliche thun, um zu einem Resultate zu gelangen [1]).

Aus einem Briefe des Dr. P. Bötticher

an Prof. Fleischer.

London, 15. März 1853.

— Ich habe in London viel zu thun gefunden. *Cureton* ist indessen fleissig gewesen, hat die syrischen Evangelien, die Fragmente des Bardesanes und Melito und den einen Theil der Chronik des Johannes von Ephesos bereits gedruckt und bereitet Ausgaben von der syrischen Uebersetzung der clementinischen Recognitionen (die lateinische Ausgabe des guten Rufin ist

1) Prof. ***Olshausen*** in Kiel ist gern erbötig, wissenschaftliche Anfragen und Mittheilungen an Hr. Dr. Oppert zu befördern.

Digitized by Google

recht hübsch origenisirt) und der neutestamentlichen Apokryphen vor. Auch die Homilien Jacobs des Persers und die bei Assemani nicht gedruckten Acta martyrum persicorum denkt er herauszugeben. Ich kann seine warme herzliche Freundschaft und Theilnahme für mich gar nicht genug rühmen. *Tullberg* hat die Tetraplarversionen und Euseb. Hist. eccl. I—V in der syrischen Uebersetzung abgeschrieben. Ich selbst habe ausser einigen kurzen grammatischen Sachen aus dem sechsten Jahrhundert des Titus von Bostra vier Bücher gegen die Manichäer, die Gnomen des Bischofs Xystos von Rom (aus acht Hdschrr. Saec. V—IX; auch mit diesen Gnomen hat Rufin bekanntlich sein Wesen getrieben), etwa 20 Bogen Fragmente aus vornicaenischen Kirchenvätern, namentlich eine Reihe zwischen den Bischöfen von Rom und Alexandrien gewechselter Briefe, höchst umfängliche und bedeutende Bruchstücke aus Diodoros von Tarsos und Nestorios, mehrere Sammlungen Canones und einiges Kleinere zu London abgeschrieben; in Paris die syrische und arabische Didaskalia, d. h. Apost. constitt. I—VI, behufs einer neuen Ausgabe des griechischen Textes, für welche ich auch die griechischen Codices vergleiche. Leider hinderte mich Unwohlsein, die echten Acten der einen cyprianischen Synode zu Carthago und Pseudoclementina inedita, die für mich das Wichtigste sind, was mich das gute Glück hat finden lassen, abzuschreiben; sie stehen in einem verborgenen Winkel einer Hdschr. Meine Pariser und Londoner Abschriften sind mehreremale sorgfältig mit den Originalen verglichen worden. Jetzt copire ich das bekannte (d. h. معروف بالاسم مجهول بالجسم) nabathäische Werk über Acker- und Gartenbau, von dem leider nur anderthalbhundert Seiten, aber zum Glück eng und klein geschriebene Quartseiten im Original erhalten sind. Ein Theil des Materials scheint mir noch aus der heidnischen Zeit. Ein echtes Stück semitischen Lebens lernen wir auf jeden Fall dadurch kennen und bekommen bedeutende Fragmente von des Augustus Leibarzt Demokrates und von Apollonios von Tyana in den Kauf. Als Hülfsmittel für sein Verständniss muss die syrische Uebersetzung von Galens Simplis VI—VIII sammt ihren arabischen Randglossen mit mir wandern. Dann nehme ich — versteht sich: أن شاء الله — noch den pseudoplatonischen Dialog Erostrophos und die an König Chosrô gerichtete Logik Pauls des Persers mit. Für die mir sehr am Herzen liegenden Apokryphen des A. T. durch Vergleichung der Londoner sehr alten Hdschrr. ihrer syrischen Uebersetzung etwas zu thun wird kaum die Zeit zureichen. Hoffentlich finde ich so viel Subscribenten, um den Druck dieser Anecdota syriaca gleich nach meiner Rückkehr in die liebe deutsche Heimath beginnen zu können; ich denke, es soll ein kleiner Foliant von etwa 600 Seiten werden.

In Paris ist auf der Bibliothek sehr viel Berberisches. Die hier gedruckten Bibelübersetzungen, nach denen Newman seine Grammatik gearbeitet und auf welche ich mich so sehr gefreut hatte, hat noch kein Berber verstanden: Richardson hat sich nach seinen mir vorliegenden Briefen alle erdenkliche Mühe gegeben, Jemand zu finden, dem die Sprache dieser Manuscripte verständlich wäre, aber vergebens. — Ueber *Koelle's* umfassende lexi-

Digitized by Google

calische und grammatische Sammlungen für die afrikanischen Sprachen berichte ich Ihnen nächstens ausführlich.

Aus einem Briefe des Hrn. H. G. Weigle, Missionar in Betti-gherry bei Dharvar, im südl. Mahratta,

an Prof. Fleischer.

Dharvar, 28. Oct. 1852.

— Der Oberrichter der Englischen Krone (Lord Chief Justice) in Bombay, Sir *Erskine Perry*, hat kürzlich einen kleinen Beitrag zur indischen Sprachgeographie mit einer *Sprachkarte* geliefert, welcher in der nächsten Nummer des Bombay Journal veröffentlicht werden soll. Sir Erskine ist ein Mann von vielem Talent und hat während seines Aufenthalts in Indien theils durch seine hohen Verbindungen, theils durch eigene Reisen in fast alle Gegenden Indiens vielfach Gelegenheit gehabt, sich wohl zu unterrichten. Diess hat ihn in den Stand gesetzt, die Sprachgränzen, namentlich für das südliche Indien, genauer anzugeben, als diess bisher geschehen war.

Dabei hat er einige Puncte in Anregung gebracht, über die wenigstens ich anderer Meinung sein muss, und über welche mir eine Entscheidung — woher sie auch komme — willkommen sein würde. 1) Erstens hat er die Behauptung Lassen's (und Rask's), dass das *Cingalesische* zu den Deccan-Sprachen gehöre, nachgeschrieben. Wie Rask diess hat behaupten können, das kann ich nicht begreifen; ich selbst verstehe zwar nicht Cingalesisch, aber ich habe eine Cingalesische Grammatik durchgearbeitet und mir Auszüge daraus gemacht, und nirgends, so viel ich urtheilen kann, einen Anklang an irgend eine Deccansprache (alle fünf sind mir der Grammatik und dem Wortschatze nach bekannt, ob ich gleich nur Eine, das Canaresische, rede) gefunden. Ich muss also der allgemeinen und mit keinen Gründen unterstützten Behauptung eine eben so allgemeine Verneinung entgegenstellen. Vielleicht dient diess dazu, eine nähere Erörterung und endliche Entscheidung dieser Frage hervorzurufen.

2) Dagegen habe ich zweitens die Versicherung zu geben, dass die Verwandtschaft der *Gond*-Sprache mit den Deccan-Sprachen als entschieden zu betrachten ist seit der Erscheinung der Sprachproben von *Manger* im Bengal As. Journal 1847; und zwar ist diese Verwandtschaft eine sehr nahe und durchgängige, so dass eine vergleichende Grammatik der Deccan-Sprachen von der Einreihung des Gond als Nr. 6 (so wie des Badaga als Nr. 7) in die Reihe der in Lassen's Ind. Alterthumskunde S. 362 genannten Sprachen Nutzen ziehen könnte. Ich habe jene Sprachproben gründlich durchgearbeitet und kann desshalb das Gesagte verbürgen.

3) Sir Erskine Perry berührt auch die Frage über die Verwandtschaft der Deccanischen Völker mit den Tatarischen; eine Frage, in Beziehung auf welche Sie in Ihrem Jahresberichte (Zeitschr. IV, S. 77) zu peremtorisch abgeschlossen zu haben scheinen. Ich gebe zu, dass eine Verwandtschaft statt-

findet, aber eine solche, wie die zwischen Semitischen und Indogermanischen; keine nahe und in die Augen springende, und keine durchgängige; keine solche, die uns berechtigen würde zu sagen, die Draviḍavölker seien eingewanderte Tataren. — Ich sage dieses mit Bedacht, obgleich ich Ihnen leicht eine Menge einzelner Wörter angeben könnte, welche recht auffallend zusammenklingen, und sogar einzelne Erscheinungen in der Formenlehre sowohl, als namentlich in der Lautlehre, sich recht schön parallelisiren lassen. Dagegen wird es immer unmöglich bleiben, das Pronomen und die Zahlwörter in beiden Sprachfamilien zu identificiren (mit Ausnahme des Magyarischen én (= ego), welches an unser alt-draviḍisches ân, ên anklingt, und der Zahl *vier*, welche in manchen Tatarischen Sprachen an unser nâl, nâlku erinnert). Aber solche Einzelnheiten sind doch nicht die Quadersteine, auf welchen in unserem Jahrhunderte ein vergleichendes Sprachgebäude sich errichten lässt.

4) Von der Sprache der *Malediviscben* Inseln habe ich in meinem in der D. M. Zeitschrift abgedruckten Aufsatze (II, 261) vermuthet, dass sie dem Malayischen Sprachstamme (wie derselbe durch W. v. Humboldt in seinem Werke über die Kawi-Sprache im weitesten Umfange festgestellt worden ist) angehören möchte. Ich sehe aus Lassen S. 206, dass diese Sprache für verwandt mit dem Cingalesischen gehalten wird. Diess wage ich nicht zu entscheiden. [Die Bemerkung von Lassen, dass das ältere Alphabet mit Deccanischen Alphabeten zusammenstimme, kann ich dagegen bestätigen; ich denke, Lassen hätte statt „mehrere Consonanten" „alle", oder doch „fast alle" sagen dürfen. Das Malayâlam-Alphabet ist (wie es auch die geographische Lage erwarten liess) dasjenige, welches dem Maledivischen am nächsten steht.] Nur dieses kann ich aus abermaliger Durchsicht des Christopher'schen Glossars (Journal of the Royal Asiat. Soc. Vol. VI, 42) versichern, dass sich unter den dort gesammelten Wörtern auch nicht ein einziges den Deccan-Sprachen angehöriges befindet, während mehrere Sanskritischen Ursprungs sich daselbst erkennen lassen.

5) Auf Veranlassung dieser Maledivischen Sprache berührt Sir E. Perry den von Crawfurd in seinem neuen Werke über das Malayische angeregten Streit über die Ausdehnung der Malayischen Sprachfamilie. Diesen Streit werden ohne Zweifel geschicktere und befugtere Hände, als die meinigen, ausfechten; ich möchte nur sagen, dass es mir scheint, es könnten leicht beide Theile Recht haben. Nämlich — wenn ein so gewaltiger Geist wie W. v. Humboldt das Verschiedenartigste und Entlegenste mit wunderbarem Scharfblick combinirt, so ist diess offenbar für einen Gewinn zu halten. Auf der anderen Seite wird eine Scheidung dessen, was Crawfurd als nicht zusammengehörig zu trennen beantragt, für das genauere Einzelstudium gewiss ihre Früchte tragen. Aber diesen Satz wende ich auch auf das oben berührte Verhältniss zwischen den Tatarischen und den Deccan-Sprachen an. Mögen Humboldte (wenn wir deren haben) immerhin so weit generalisiren, dass die wesentliche Einheit des Sprachtypus dieser so weit entlegenen Idiome zu Tage kommt; uns Anderen frommt es zunächst mehr, die grosse Verschiedenheit, welche denn doch obwaltet, festzuhalten, und durch treues Individualstudium der Generalisation sichere Wege zu bahnen.

Digitized by Google

Aus einem Briefe des Prof. Graf

an Prof. Brockhaus [1]).

Meissen, 22. Febr. 1853.

Zu meiner Uebersetzung hatte ich die Ausgabe mit Commentar am Rande von Calcutta 1828 (lithographirt); als Beihülfe hatte ich noch ein Dresdner Manuscript und ebenfalls von Dresden den Text mit türkischem Commentar von Schem'ji; erst in der zweiten Hälfte erhielt ich noch von Berlin den persischen Commentar von Sururi, den ich mir vollständig abgeschrieben habe. Seitdem habe ich mir noch die 1791. 95 in Calcutta gedruckte Gesammtausgabe der Werke Sadi's, 2 Bde. fol. angeschafft. In meiner Ausgabe habe ich die Idee, nicht blos den Text, sondern auch einen persischen Commentar oder besser persische Scholien dazu herauszugeben. Für den Text habe ich nun zur Vergleichung und vergleiche ich auch durchgängig: 1) die Calcuttaer lithogr. Ausgabe, deren Text sich mir schon als der am wenigsten correcte erwiesen hat; 2) den weit correcteren Text der gedruckten Gesammtausgabe; 3) den Text des Sururi, der durch Angabe von Varianten sich als einen kritisch revidirten zu erkennen giebt, und den ich als Hauptgewähr betrachte; 4) den Cod. Dresd. Nr. 8; 5) den Cod. Dresd. Nr. 154 Text mit türkischem Commentar. — Der persische Commentar Sururi's enthält sehr vieles zur Erklärung Wichtige, zur vollständigen Herausgabe eignet er sich aber schon durch seine Form nicht, da Text und Erklärung darin (wie in andern solchen Commentaren) ein Ganzes bilden, und er enthält auch manches Unnütze oder begnügt sich zuweilen statt aller Erklärung mit einer türkischen Uebersetzung. Ich nehme daher nur das Brauchbarste und Zweckmässigste heraus, fülle die Lücken durch Erklärungen aus dem Randcommentar der Calcuttaer Ausgabe, in dem sich manches Gute und Richtige findet, aus, und nehme für die Erklärung einzelner Wörter und zusammengesetzter Ausdrücke noch den Borhani Qati zu Hülfe, um so einen möglichst vollständigen, fortlaufenden Commentar zu bilden, der unmittelbar unter den Text auf jeder Seite gedruckt werden soll; einige, aber nur die wichtigsten, Varianten werde ich dabei angeben.

Berichtigung.

In Gildemeister's Bibliothecae Sanscritae specimen S. 188 findet sich im Verzeichniss derjenigen Inder, welche sich in unsern Tagen um Herausgabe oder Erklärung von Sanskrit-Werken verdient gemacht haben, auch Mallaṭa angeführt; in der Note wird dazu bemerkt, dass der Name wohl eher Lâṭa sei und denselben Menschen bezeichne, welcher an einer andern Stelle Vara lâṭa heisse. Mallâṭa oder vielmehr Çrîmal Lâṭa wird auf den Titeln der Calcuttaer Ausgaben des Kirâtârjunîya (Gildem. 231), des Mânavadharma-

---

1) Der gelehrte und gewandte Uebersetzer des Bustan von Sadi beabsichtigt, wie ich zufällig erfuhr, eine kritische *Ausgabe des Originals* drucken zu lassen. Er theilte mir auf mein Befragen darüber das Obige mit. Brs.

çâstra (427), des Vîramítrodaya (463) und der Dattakamîmânsâ (495) und vara lâṭa auf dem des Daya-bhâga (490) als derjenige genannt, auf dessen Befehl oder Willen der Druck veranstaltet ist; an der ersten Stelle hat er den unmittelbar folgenden Beisatz nṙpa, an der zweiten padânkita-nṙpati, an der dritten mahâdhirâja-nṙpati, an der vierten narendra, an der fünften nṙpa. Da Hr. Gildemeister S. 63 ausdrücklich auffordert: Quis autem fuerit Mallâtas ille cujus jussu editio facta est, ab aliis edoceri cupio" und ich mich nicht erinnere, dass jemand dieser Aufforderung entsprochen, so erlaube ich mir zu bemerken, dass es niemand anders ist, als der englische Gouverneur von Indien, der als Lâṭa, womit das englische *Lord* transcribirt (ṭ=r) ist und „König" u. s. w. womit Governor übersetzt ist, also als Lord Governor bezeichnet ist; vara, welches die englischen Lexica durch best, excellent übersetzen, scheint den Titel His Excellency ausdrücken zu sollen; Lâṭapadânkita-nṙpati heisst „der mit dem Worte Lord bezeichnete König" (Gouverneur) [1]. Th. Benfey.

Aus Briefen an Prof. Fleischer.

Von Dr. Sprenger.

Calcutta, d. 5. Febr. 1853.

— „Sie erhalten durch die neuste Ueberlandpost ein Ex. des Sikandar-nâmaï baḥrî und den ersten Bogen eines Wörterbuchs der wissenschaftlichen Terminologien, das ungefähr so gross wie der Ḳâmûs werden und die Definitionen der besten Autoren enthalten soll, — eine Art von Encyclopädie.[2]). Von meinem Kataloge (Ztschr. VI, S. 405, Z. 1 u. 2)

---

1) Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit eine ähnliche Berichtigung vorzuschlagen. In dem Nachtrage (Emendanda, am Ende der Vorrede) zu dem „Index Indorum, qui nostra aetate de edendis vel interpretandis libris sanskritis meruerunt" führt Hr. Gildemeister den Namen Kâlîja an. Ich glaube aber, dass dies nur die indische Transcribirung für das englische *College* ist. Auf dem Titel des Çiçupâla-badha (G. Nr. 234) steht: nagare kalikattâkhye kâlîjasya 'athaca 'âjñayâ oyilsensahevasyâpi sâhityena pûrvârdham .. çrî Vidyâkara-miçreṇa çodhitam, d. h. In der Calcutta genannten Stadt, auf Befehl des College (of Fort William), unter Beistand des Herrn Wilson, wurde die erste Hälfte edirt von Vidyâkara-miçra. Brockhaus.

2) Beide sind richtig eingegangen. Das Sikandar-nâmaï baḥrî, bis jetzt die erste Hälfte, bildet Vol. XVI. No. 43 der Bibliotheca indica, mit dem Sondertitel: خردنامهٔ اسکندری مسمی بسکندرنامهٔ بحری Khirad-námahë iskandary, also called the Sikandar-námahë ba*h*ry, by Nitzámy. Ed. by Dr. A. Sprengen, and Aga Mo*h*ammed Shooshteree. Fasc. I. Calc. 1852. 96 SS. gr. 8. V. 1—1935. Es ist identisch mit dem von *Erdmann*, De expeditione Russorum Berdaam versus, S. 24, und *Spiegel*, Die Alexandersage bei den Orientalen, S. 47 ff., beschriebenen Ikbâl-nâmaï iskandarî (Ztschr. VI, S. 405, Z. 13 f.), — also die geistliche Alexandreïde, — wiewohl im Einzelnen mit vielen Abweichungen von dem Ikbâl-nâma des Cod. Dresd. Nr. 1, wie ich das fünfte der darin enthaltenen Gedichte nach einer innern Ueberschrift gegen den in der Hdschr. an der Spitze

Digitized by Google

sind nun 170 Seiten gedruckt; sie enthalten biographische Artikel über persische Dichter. Zunächst werden nun etwa 100 Seiten dergleichen Artikel über Urdu-Dichter folgen, und dann Notizen über ungefähr 500 persische Diwane und Mathnawi's von Sufi's u. A.

Calcutta, d. 5. März 1853.

— „Ich habe so eben eine Stelle in Suhayly's (st. im J. d. H. 581, Chr. 1185—6) Commentar zu Ibn Isḥâḳ gefunden, die, wenn ächt, be-

---

des Ganzen stehenden äussern Titel, in meinem Katalog genannt habe (s. *Spiegel* a. a. O., S. 48). Uebereinstimmend mit diesem Dresdener Iḳbâl-nâma fängt unser Ḫirad-nâma so an:

خرد هر کجا گنجی آرد پدید   بنام خدا سازد آنرا کلید

wo uns gleich in dem ersten Worte die Ursache jener letztern Benennung entgegentritt. Im Wesentlichen stimmt hiermit auch Ḥ.-Ch. überein, wenn er unter اسكندر نامه Nr. 684, خرد نامه Nr. 4686, und خمسة النظامی Nr. 4803 das Ḫirad-nâma mit dem Iskandar-nâma identificirt; denn nach der Ordnung, in welcher er in dem letztgenannten Artikel die Theile des Fünfers aufzählt, versteht er unter Iḳbâl-nâma die heroïsche, unter Iskandar-nâma = Ḫirad-nâma die geistliche Alexandreïde; und so giebt er auch unter اقبال نامه Nr. 1035 als ersten Halbvers dieses Gedichtes den an, welcher in *Spiegel's* Chrestom. pers. S. 53 als der erste des Iskandar-nâma (d. h., gleichbedeutend mit Śaraf-nâma, der heroïschen Alexandreïde) erscheint. Dabei bleibt nur zu erklären, wie Ḥ.-Ch. unter Nr. 684 als ersten Halbvers seines Iskandar-nâma, d. h. unseres Iḳbâl-nâma, seines und unseres Ḫirad-nâma, ein Hemistich angeben kann, das wir weder hier noch dort finden: خدايا تو (l. توی) بنده را دستگير. Ein Schwanken in der Benennung der beiden Gedichte zeigt sich auch in der Dresdener Handschrift, welche, wie angedeutet, in den äussern Ueberschriften die von ihr vorangestellte geistliche Alexandreïde Śaraf-nâma (ein Titel, den Ḥ.-Ch. keinem dieser beiden Theile giebt), die nachgestellte heroïsche, in Uebereinstimmung mit Ḥ.-Ch., Iḳbâl-nâma nennt; ebenso heisst die erstere Śaraf-nâma in zwei Hdschrr. der öffentl. kaiserl. Bibliothek in St. Petersburg (s. Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux etc. Nr. CCCXLI u. CCCXLIII). — Der Grund und die Beziehung des andern Namens, Sikandar-nâmaï baḥrî, Alexandreïs maritima, hoffen wir später von den Herausgebern selbst zu erfahren. Die von Dr. *Sprenger* zuerst im Gulistân durchgeführte Interpunction (Ztschr. VI, S. 447) ist hier, allerdings zum Vortheil eines schnellen und sicheren Verständnisses des nicht leichten Dichters, wiederum angewendet. — Der „Enthüller der wissenschaftlichen Kunstwörter“ (Kaśśâf iṣṭilâḥât al-funûn), im J. d. H. 1158 (Chr. 1745—46) vollendet von Muḥammad ʿAlî bin Śaiḫ ʿAlî, enthält in zwei Abtheilungen erst die arabischen, dann die persischen Terminologien. Der auf dem ersten Bogen begonnene Prodromus (Muḳaddima) handelt über das Wesen und die Eintheilung der in Schriftwerken niedergelegten Wissenschaften überhaupt. Vorläufer dieses vielversprechenden Thesaurus sind die von Dr. *Sprenger* in der Bibliotheca indica, Vol. VI, No. 21, Calc. 1849, herausgegebenen beiden kleinern Werke: Kitâb ḥudûd an-naḥw, Buch der grammatischen Definitionen, von ʿAbdallâh al-Fâkihî, und Irśâd al-ḳâṣid ilâ asna 'l-maḳâṣid, Leitung des Strebenden nach den glänzendsten Zielen, — eine hodegetische Encyclopädie der Wissenschaften mit Angabe der Hauptwerke, — von Śamsaddîn Muḥammad bin Ibrâhîm Bin Sâʿid al-Anṣârî (Ḥ.-Ch. Nr. 488).

Digitized by Google

weist dass Baḥyrâ, wie ich in meinem Leben Moḥammad's ausgesprochen habe, in Makkah war, was von Ihnen und Hrn. Wüstenfeld bestritten worden ist [1]). Da mir diese Stelle in meinen Bemerkungen über diesen Gegenstand im 21. Bande des Journal of the Asiat. Soc. of Bengal [2]) entgangen ist, würden Sie mich verpflichten, wenn Sie dieselbe in die Zeitschrift einrücken liessen:

وخديجة بنت خويلد كما ذُكر كانت تسمى في الجاهلية والاسلام الطاهرة، في سير التيمى انها كانت تسمى سيدة نساء قريش وان النبى صلى الله عليه وسلم حين اخبرها بجبريل ولم تكن سمعت باسمه قط ركبت الى بحيرا الراهب واسمه سرجس فيما ذكر المسعودى فسألته عن جبريل فقال قدوس قدوس يا سيدة نساء قريش أنّى لك بهذا الاسم فقالت بعلى وابن عمى محمد اخبرنى بانه ياتيه فقال قدوس قدوس ما علم به الا نبى فانه سفير بين الله وانبيائه وان الشيطان لا يجترى ان يتمثّل به ولا ان يتسمّى باسمه .

„Khadyǵah, die Tochter des Chowaylid, wurde, wie erzählt, im Heidenthum und im Islam die Reine genannt. In der Prophetenbiographie des Taymy steht, dass man sie die Herrin der Korayschiten-Frauen nannte, und ebendaselbst wird Folgendes erzählt: Als ihr der gesegnete Prophet von Gabriel Kunde gab, dessen Namen sie früher nie gehört hatte, ritt sie auf einem Kameel zum Mönch (oder Einsiedler) Baḥyrâ, der nach Mas'ûdy Sergius hiess, und befragte ihn über Gabriel. Da sprach er: „Heilig! Heilig! o Herrin der Korayschiten-Frauen! Woher hast du diesen Namen?" Sie antwortete: „Mein Gemahl und Verwandter, Moḥammad, hat mir verkündet, dieser Gabriel komme zu ihm". „Heilig! Heilig!" sprach jener wieder; „nur ein Prophet hat ihn in Erfahrung bringen können, da er Botschafter zwischen Gott und seinen Propheten ist und der Teufel weder seine Gestalt noch seinen Namen anzunehmen wagt."

Diese Stelle ist sehr wichtig. Wenn wir von Khadyǵah's Ritt, ihrer Unbekanntschaft mit dem Namen Gabriel und dem Zwiegespräche zwischen ihr und Baḥyrâ, als von einer in solchen Ueberlieferungen gewöhnlichen Einkleidung, absehen, so bleibt doch immer die Thatsache übrig, dass Sergius in Makkah war und dass **er** Moḥammad und seine Familie und Hausfreunde überredete, seinen aufgeregten Gemüthszustand und seine Anfälle göttlichem

---

1) Ztschr. VI, S. 457 u. 458.

2) Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: **Moḥammad's Journey to Syria and Prof. Fleischer's Opinion thereon. By Dr. A. Sprenger.** 18 SS. gr. 8. Da ich im Auftrage des Herrn Vfs. mehrere Exx. davon an Orientalisten vertheilt und versendet habe, so darf ich hoffen, dass nun einer der unbetheiligten Fachgenossen in dieser Ztschr. sein Urtheil über die in jener Gegenschrift aufgestellten Gründe und dabei auch über die Beweiskraft der obigen Ueberlieferung abgeben wird.

Digitized by Google

Einflusse und nicht dem Teufel zuzuschreiben. Siehe mein Life of Moḥammad, S. 108."

Von Herrn M. Amari [1]).

Paris, d. 11. April 1853.

— Seit zehn Jahren sammle ich Materialien zur Geschichte der sicilianischen Araber. Die Bibliotheken von Paris, London und Oxford habe ich selbst, die von Leyden und Gotha durch die aufopfernde Gefälligkeit ausgezeichneter Orientalisten für meine Zwecke ausgebeutet; ich habe eine Petersburger Handschrift copirt, mir die Abschrift einer andern im Escurial und wichtige Auszüge aus Tunesischen Mss. verschafft, überhaupt alles von arabischen Autoren über Sicilien und die sicilianischen Araber Geschriebene, so wie die prosaischen und poetischen Werke dieser letztern selbst zusammenzubringen gesucht. Nach Erreichung des möglichen Grades von Vollständigkeit zog ich aus meinen Quellen eine Geschichte des arabischen Sicilien, die jetzt in Florenz gedruckt wird. Nun bleibt aber noch für urkundliches Quellenstudium der Text jener Materialien selbst herauszugeben. Diese *Bibliotheca arabico-sicula* würde nach dem Obigen eigentlich zwei Abtheilungen enthalten: arabische Schriften über Sicilien und Werke sicilianischer Araber; mein Streben geht indessen nur auf die Herausgabe der ersten Abtheilung, die einen aus arabischen Textstücken bestehenden Octavband von etwa 650 Seiten — Format und Druck wie von Dozy's Ouvrages arabes — ausmachen würde. Die zweite Abtheilung betreffend, so liesse sich höchstens an die Veröffentlichung des dichterischen Theiles denken, der doch schon einen starken Band füllen würde; die prosaischen Schriften, z. B. das Solwân von Ibn-Zafer, die Anbâ nodjabâ 'l-Abnâ desselben u. a., könnten theils ungedruckt bleiben, theils, wie namentlich die Anbâ, später besonders oder auch bloss in Uebersetzung herausgegeben werden. — Jene erste Abtheilung würde enthalten: geographische Bruchstücke, darunter die Beschreibung Siciliens von Edrisi nach Pariser und Oxforder Hdschrr., etwa 60 SS.; Auszüge aus Ibn-el-Athîr, das Ausführlichste, was wir über die Geschichte Siciliens besitzen, etwa 110 SS.; Beiträge dazu aus Riâdh-en-nofûs, Ibn-Abî-Dînâr, der Fortsetzung des Eutychius, Kitâb-erraudhatein, der Chronik des Kelaun, Ibn-Werdân, Tidjânî u. A.; die bedeutend vermehrten Berichte Nowairi's neben denen Ibn-Chaldûn's; die Lebensbeschreibungen von 120 sicilianischen Arabern, aus verschiedenen Werken geschöpft, mit literargeschichtlichen und bibliographischen Nachweisungen; zum Schluss auf etwa 100 SS. die Schutz- und Freibriefe der Araber auf Sicilien unter normännischer Herrschaft. — Die Frage, ob auch aus den schon veröffentlichten Werken Ibn-Challikân's, Ibn-Djobair's und Hadji-

1) Derselbe gelehrte Sicilianer, welcher im Journ. asiat. Dec. 1845, Jan. u. März 1846, die erste Notiz über die seitdem so trefflich von *Wright* bearbeitete Reisebeschreibung Ibn Gubair's und die ersten Proben daraus gab. Schon damals (März 1846, S. 208) kündigte Herr Amari eine Geschichte des moslimischen Sicilien und eine arabisch-sicilianische Bibliothek an, über welche obiger Brief nun Näheres beibringt.

Chalfa's, aus den Marâsid el-ittilâ und dem Bajân el-moghrib das Betreffende aufgenommen werden soll, lasse ich offen. Durch den Wegfall der betreffenden Auszüge würden allerdings über 100 Seiten erspart, freilich aber die Sammlung an sich unvollständig werden.

Von Dr. Brugsch.

Kairo, d. 4. Mai 1853.

— Für meine demotischen Studien bot Alexandrien so gut wie nichts dar; von hieroglyphischen Denkmälern fand ich dort einige bisher unbekannte, jedoch nicht erhebliche Inschriften. Wie jeder Fremde, besuchte auch ich die Nadel der Kleopatra, aus den Zeiten Tutmes III., die Pompejussäule, welche wohl als der Mittelpunkt des alten Alexandrien anzusehen ist, die Katakomben (darunter eine erst vor Kurzem entdeckte, jetzt in einen Kuhstall verwandelte Gräberreihe nicht weit von der Pompejussäule), und ausserdem einige andere Monumente, die, ohne alle Inschriften, der Vermuthung ein weites Feld offen lassen. Unter ihnen schien mir der Beachtung besonders werth das Grundgemäuer der weltberühmten Bibliothek, etwa in der Axe der Verbindungslinie von der Nadel der Kleopatra nach der Pompejussäule, nicht allzu weit von dem grossen Frankenplatz gelegen. Diese Mauern sind von erstaunlicher Stärke und Dicke; aus den Trümmern und dem Schutt, worin sie vergraben lagen, hat man Steine mit hieroglyphischen, bis in die XVIII. Dynastie hinaufgehenden Inschriften, Säulenstücke und andere Ueberreste in Marmor, Granit und Kalkstein hervorgezogen, die wenigstens so viel beweisen, dass hier eines der stattlichsten Gebäude des Alterthums gestanden hat. — Auf der Reise von Alexandrien nach Kairo machte ich im Interesse der koptischen Litteratur einen Abstecher nach den Klöstern bei den Natron-Seen. Das Ergebniss war wenig befriedigend. Die Bibliotheken dieser Klöster sind gründlich ausgeleert; die wenigen noch vorhandenen Bruchstücke gehören der neuern Zeit an und sind liturgischen Inhalts. — Seit meiner Ankunft in Kairo, wo ich von unserem preussischen Generalconsul Herrn Baron v. Pentz mit zuvorkommender Gastfreundschaft in sein Haus aufgenommen wurde, habe ich eine Menge Excursionen nach Heliopolis, Gizeh, Saqara, Dathur, Massara, Tura u. s. w. gemacht. Obenan steht mein Aufenthalt im Hause des Herrn Mariette, mitten in den Ruinen des Serapeums. Herr Mariette hat mir in der verbindlichsten Weise die noch vorhandenen Monumente mit Inschriften nicht nur gezeigt, sondern auch zur freiesten Verfügung gestellt. Meine demotischen Arbeiten finden die vollste Belohnung. Mehr als dreihundert, oft sehr lange Inschriften auf Stelen und Wänden gehen in ununterbrochener Reihenfolge von den Perserzeiten bis zu den letzten Ptolemäern herab und lehren mich die Apisperioden aus dem genannten Zeitraume, mit genauer Angabe der Regierungszeit der entsprechenden Fürsten. In Kairo beschäftige ich mich hauptsächlich mit der Erlernung des Arabischen; ausserdem studire ich die Bibliotheken des griechischen, armenischen und koptischen Patriarchen. Die letztgenannte, eigentlich der koptischen Kirche in Kairo angehörig, war noch nie zuvor einem Europäer zugänglich, und Sie sollen nach meiner Rückkehr

Digitized by Google

Wunderdinge davon hören. Durch Herrn Professor v. Kremer habe ich die Bekanntschaft des auch von Lane erwähnten Scheich Achmed gemacht und bin durch ihn in den Besitz einer werthvollen Sammlung arabischer und persischer Handschriften gekommen.

Ueber den Apiskreis.

Von

Prof. R. Lepsius.

„Ueber den Apiskreis“ ist die Ueberschrift des „dritten Nebenexkurses“ einer jüngst erschienenen Schrift des Herrn *J. von Gumpach* „Die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrer“ betitelt. Da die vor kurzem erfolgte Auffindung der alten Apisgräber von Memphis in der Wüste von Saqâra durch Herrn Mariette nicht verfehlen kann, die Aufmerksamkeit der Gelehrten neuerdings auf diesen Gegenstand zu lenken, so dürfte es gerade an der Zeit sein, den bevorstehenden Untersuchungen über die zahlreichen in jenen Gräbern gefundenen ägyptischen Inschriften durch eine Zusammenstellung der von den Schriftstellern erwähnten Apiswechsel entgegenzukommen. Ich werde dies hier versuchen und daran einige andere den Apis und seine Periode betreffende Erörterungen anschliessen.

Wenn ich hierbei an den genannten Excurs des Hrn. v. Gumpach anknüpfe, so geschieht es, weil dieser Gelehrte bereits eins der wichtigsten auf den Apis bezüglichen Probleme, nämlich die chronologische Bestimmung der Epochen der 25jährigen Apisperiode, gelöst zu haben glaubt und ausdrücklich eine Prüfung seiner mit ungewöhnlicher Zuversicht dargebotenen Resultate hervorzurufen gewünscht hat. Das Ergebniss jenes Excurses wird in der Vorrede so zusammengefasst: „Er handelt über den Apiskreis, dessen Epochen nicht allein, in ihrer besonderen Beziehung zu unsrer Untersuchung, die astronomische Bestätigung des Jahres 527 v. Chr. als das der Eroberung Aegyptens durch Kambyses liefern, sondern auch überhaupt vom höchsten Belang für die ägyptische Chronologie sind. Statt mich mit eitlen Muthmassungen darüber zu begnügen, habe ich sie zu bestimmen gesucht; und in der That gefunden, dass sie an den 1. Thot oder den Anfang der ägyptischen Wanderjahre gebunden sind; dass wirklich die Feier des Apisfestes in den Jahren 223, 448 und 873 A. N., d. h. im Jahre 525 v. Chr. am 2. Januar, im Jahre 301 v. Chr. am 6. November, und im Jahre 125 n. Chr. am 23. Juli nachweislich gehalten worden ist; dass der Ursprung des Cyklus mit der Aere des Menephthes und der entsprechenden Epoche der Sothisperiode zusammentrifft; und folglich der wahre Zeitpunkt der letztern Epoche nicht, wie neuere Chronologen angenommen haben, das Jahr 1322, sondern das Jahr 1325 v. Chr. ist.“

Der Verfasser hat sich aber sowohl in der chronologischen Bestimmung aller einzelnen von ihm erwähnten Apiswechsel, als überhaupt in der Anwen-

Digitized by Google

dung dieser Daten zur Bestimmung der Apisepochen durchgängig geirrt, wie sich aus den folgenden Bemerkungen leicht ergeben wird.

Der erste Fall, den er (S. 166) bespricht, ist die Erscheinung eines Apis im Jahre der Rückkehr des Kambyses aus Aethiopien (Herod. 3, 27). Er setzt diese Rückkehr in „das der Einnahme Aegyptens folgende Jahr.“ Die Einnahme geschah nach der bisherigen Annahme 525 vor Chr.; der neue Apis würde also 524 erschienen sein. Da sich aber, so schliesst er, die Erscheinung des Apis für das Jahr 525 nachweisen lässt, „so ist damit auch zugleich der astronomische Beweis geliefert, dass die Eroberung Aegyptens (in das zweite Jahr) vorher fiel,“ d. i. 527. Da die Erscheinungsfeier mit der Rückkehr des Kambyses zusammenfiel, und die Eroberung Aegyptens nach dem Verfasser in das *erste* Jahr vor der Rückkehr fiel, so würde hiernach die Eroberung vielmehr auf 526 fallen müssen.

Der Beweis nun, dass die Erscheinung des Apis auf das Jahr 525 v. Chr. fiel, ist, vollständig wiedergegeben, folgender: „Aus den Darstellungen des Apis auf den Denkmälern, der ihm eigenen symbolischen Zeichen und den Zeugnissen griechischer und lateinischer Schriftsteller wissen wir, dass sich die Epoche unsrer Periode an das Neulicht des Mondes knüpfte, jedoch so, dass sie ursprünglich auf den Sonnenaufgang fiel, welcher dem ersten sichtbaren Neulicht des Mondes unmittelbar folgte, im Verlauf der Jahrhunderte jedoch, weil 309 synodische Monate reichlich eine Stunde und 8½ Minuten weniger als 25 Wandeljahre begreifen, sich mehr und mehr davon entfernte. Im Jahre 223 A. N. = 4189 P. J. = 525 v. Chr. traf der erste Thot des ägyptischen Wandeljahres auf den 2. Januar des Julianischen Kalenders; der unmittelbar vorhergehende Neumond, nach den Largeteau'schen Tafeln berechnet, im Jahre 526 v. Chr. auf den 30. December 0 U. 0′ mittl. Par. oder den 30. December ungefähr 2 U. M. mittlere Zeit zu Memphis; und die Epoche des Geburtsfestes des Apis also richtig auf den Sonnenaufgang des 2. Januar 525 v. Chr. oder den 1. Thot 223 A. N.“

Nun lehren uns zwar die Apisdarstellungen der Denkmäler bis jetzt noch nichts über den Anfang der Apisperiode; diese wird auch von den Schriftstellern überhaupt unter diesem Namen nirgends erwähnt; es wäre aber allerdings vorauszusetzen, dass wie jeder Mondmonat, so auch das Mondjahr und folglich auch jede Mondperiode mit einem Neumonde begann. Ganz nach eigner von ihm nicht weiter begründeter Vermuthung nimmt aber Herr von Gumpach ausserdem an, dass dieser Neumond auch immer auf einen ersten Thoth hätte fallen müssen. Dieses fand er nun für das Jahr 524 oder 523 vor Chr., in welches bisher das Apisfest unter Kambyses gesetzt wurde, nicht bestätigt. Auch im Jahre 525 fiel weder die Conjunction, noch auch die erste Erscheinung der Mondsichel auf den ersten Thoth, aber der erste oder zweite Tag nach dieser Erscheinung des Neumondes, nämlich der 2. Jan. fiel auf den 1. Thoth; dieses wird als *„astronomischer Beweis“* angesehen, dass im Jahre 525 eine Apisperiode begonnen habe und folglich die Eroberung Aegyptens durch Kambyses zwei Jahre früher falle, als bisher nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Diodor, Africanus und Eusebius allgemein angenommen wurde, nämlich 527 vor Chr.

Als zweiter Anfang einer Apisperiode gilt dem Verfasser das Jahr, in

Digitized by Google

welchem nach Diodor 1, 84. in Memphis ein Apis an Altersschwäche starb. Es ist nach den oft angeführten Berichten der Schriftsteller bekannt, dass der Apis, wenn er den vorausbestimmten Zeitpunct erreichte, von den Priestern in den Nil gestürzt und getödtet wurde. Der Tod aus Altersschwäche schliesst also das genaue Ende einer Periode geradezu aus. Ohne dies in Betracht zu ziehen, sucht der Verfasser dieses Todesjahr des Apis näher zu bestimmen. Diodor sagt: *Μετὰ τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτήν, Πτολεμαίου τοῦ Λάγου παρειληφότος ἄρτι τὴν Αἴγυπτον, ἔτυχεν ἐν Μέμφει τελευτήσας ὁ Ἆπις γήρᾳ.* Alexander starb 323 v. Chr., Ptolemäus Lagi übernahm noch in demselben Jahre die ihm zugesprochene Statthalterschaft von Aegypten. Man würde daher etwa geneigt sein, den Tod des Apis auf 322 oder noch 323 vor Chr. zu setzen. Der Verfasser setzt ihn aber auf 301. Er findet nämlich die Regierung des ersten Ptolemäers von 305—285 angegeben, zieht von dem früher gefundenen Apisjahre 223 A. N. = 525 v. Chr. soviel 25jährige Epochen ab, als nöthig sind, um bis in diese Regierung, also bis zu dem Jahre 448 A. N. = 301 zu gelangen und findet dieses mit Diodor's Bestimmung in *„vollkommner Uebereinstimmung"*. Alexander I., von dem hier ganz allein die Rede sein kann, war schon vor 22 Jahren gestorben; aber auch Alexander II., den er substituirt, war bereits 10 Jahre todt; und wenn man auch wirklich bei dem *ἄρτι* des Diodor nur an Ptolemäus' Annahme des Königstitels im Jahre 305 denken wollte, so war doch auch dieses schon 4 Jahre her. Wie soll dies also mit Diodor's Angabe stimmen. Dagegen fiel natürlich der erste Thoth wieder, wie aus der Natur der Periode folgt, einige Tage nach dem Neumond, diesmal schon vier Tage nachher, oder zwei Tage nach der ersten Mondsichel.

Den dritten Fall eines Apisfestes kennt Herr von Gumpach nur aus einem Citat von Jablonski, dessen Druckfehler er nachdruckt. Unter Hadrian gab das Ereigniss, dass nach langer Zeit (post multos annos) ein Apis gefunden wurde, zu Unruhen in Alexandrien Anlass. Hadrian regierte 21 Jahre, also fast eine ganze Apisperiode lang. Wenn man daher die 25jährigen Epochen von 223 A. N. = 525 v. Chr. an fortzählt, so wäre es ein besonderer Zufall, wenn eine solche Epoche nicht auch in die Regierung der Hadrian fiele. Sie thut es wirklich und fällt auf das Jahr 873 A. N. = 125 nach Chr., in welchem der erste Thoth nach dem Gesetz der Periode wiederum einige Tage, diesmal aber schon 5 Tage, später als der Neumond, dem eigentlich das Fest galt, fällt.

Hätte sich der Verfasser die Mühe gegeben, die von Jablonski angeführte Stelle im Spartian nachzuschlagen, so würde er gefunden haben, dass aus den Worten des Spartian: Compositis in Britannia rebus, *transgressus in Galliam* Alexandrina seditione turbatus, quae nata est ob Apin, etc. hervorgeht, dass Hadrian damals in Gallien war. Dieser Aufenthalt fiel in das Jahr 121 nach Chr., während der Kaiser im Jahre 125, in welches Hr. v. Gumpach die Apiserscheinung setzt, nach einem mehrjährigen Aufenthalte im Oriente von dort wieder zurückkehrte.

Es nimmt sich nach solchen Proben der Kritik und Genauigkeit in den Beweisführungen des Verfassers nicht wohl aus, wenn er Männern wie Ideler, St. Martin, Letronne, Bunsen, Ewald gegenüber von „sinnloser Auffas-

sung", von „Verstössen gegen alle gesunden kritischen Grundsätze", von „irrigen Vorurtheilen" und ähnlichen Dingen spricht und diese Art von Polemik am Schlusse seiner Vorrede dadurch zu rechtfertigen meint, dass er „im Dienste der absoluten Wahrheit stehend", „persönliche Erwägungen und Rücksichten hier nicht am Platze" finde.

Andere anerkannte Meister der Wissenschaft, wie Böckh, dessen Bücher zu consultiren immer nütze ist, wenn sich in ihnen ein Gegenstand schon besprochen findet, ignorirt Herr v. Gumpach gänzlich, aber freilich wohl unabsichtlich und sicher zu seinem Nachtheil. Wenn er z. B. am Ende jenes Nebenexcurses durch seinen Beweis von der Apisepoche im Jahre 525 zugleich mit bewiesen zu haben glaubt, dass sich Ideler, Bunsen, Lepsius, Biot, Letronne und Alle, die sich ernstlich mit diesem Puncte beschäftigt haben, über den Anfang der Sothisperiode im Jahre 1322 vor Chr. geirrt haben, und dieser vielmehr im Jahre 1325 zu setzen sei, so hätte er hierbei Des Vignolles ausnehmen sollen, welcher (Chronol. de l'hist. sainte II, 680. 777) bereits aufgestellt hatte, dass die Sothisperiode im Jahr 3389 der Jul. Per. (d. i. 1325 vor Chr.) begonnen habe; er hätte aber auch zugleich beachten sollen, dass diese Ansicht Des Vignolles' bereits von Ideler (Chronol. II, 593 ff.) und noch ausführlicher durch den Nachweis, worauf der Irrthum beruhe, von Böckh (Manetho, S. 23 ff.) gründlich widerlegt war.

Ebenso häufen sich neue und bereits widerlegte Irrthümer an einem Puncte seines dritten Hauptexcurses, den ich hier noch berühren muss, weil der Verfasser sich bei der astronomischen Bestimmung des Apisfestes unter Kambyses im dritten Nebenexcurs darauf zurückbezieht, und er in so fern die obige Widerlegung für unvollständig ansehen könnte.

Der Verfasser glaubt nämlich in diesem dritten Excurse nicht nur nachgewiesen zu haben (S. X.), dass „das ganze moderne System der Chronologie die (den ägyptischen und jüdischen Geschichtsabschnitt nach dem ersten Tempelbau) betreffenden Zeiten fast um ein halbes Jahrhundert zu weit hinaufrückt," sondern auch (S. XII) „aus ägyptischen Quellen selbst das bisher nur aus dem Kanon in Beziehung auf fremde Regierungen bekannte Princip der Aegypter: den Regierungsantritt eines Fürsten an den unmittelbar vorhergehenden 1. Thot zu knüpfen, auch für ihre eigene Geschichte, ferner für die Eroberung Aegyptens durch Kambyses das Jahr 527 v. Chr. nachgewiesen und noch manches andere interessante Datum festgestellt und erläutert" zu haben.

Offenbar sind die Regierungen der Ptolemäer, unter denen nach dem Kanon ebenso datirt wurde, in dieser Beziehung nicht als fremde sondern als einheimische anzusehn. Ein Zweifel konnte vielmehr nur darüber stattfinden, ob die Aegypter schon vor der Abfassung dieses astronomischen Kanon, und nicht nur in einem solchen wissenschaftlichen Falle, sondern auch für gewöhnlich auf den Denkmälern ebenso zu datiren pflegten. Dieses sucht Herr v. Gumpach durch die vielbehandelte Florentiner Stele zu beweisen, auf welcher das genaue Lebensalter von 71 Jahren 4 Monaten und 6 Tagen eines Mannes verzeichnet wird, welcher im 3 Jahre, 1 Payni, des Neko geboren ward und im 35 Jahre, 6 Phaophi, des Amasis starb. Leemans (Lettres sur les mon. ég. p. 131) und nach ihm Rosellini (Mon. stor. Vol. IV, p. 197.) hatten schon den Zeitraum, der nach dieser Stele zwischen dem Regierungsantritt

Digitized by Google

des Neko und des Amasis liegt, richtig auf 39 Jahre und 361 Tage berechnet. Herr v. Gumpach findet dagegen durch einen Rechnungsfehler (indem er vom 2. Jahre, 9. Monat, 1. Tag, bis zum 34. J., 1. Monat, 6. Tage, einer ägyptischen Zählung nur 31 Jahre 4 Monate und 5 Tage rechnet), dass der Zeitraum genau 40 Jahre betrug und glaubt aus dem Resultat dieser unrichtigen Rechnung den ersten sichern Beweis geliefert zu haben, dass die Aegypter nicht nur fremde, sondern auch einheimische Regierungen vom 1. Thoth an zählten. Böckh (Manetho S. 347) hatte aber bereits sowohl die richtige Berechnung der Angaben der Florentiner Stele, als auch den Nachweis gegeben, dass und wie sich der Schreiber der Stele selbst in der Angabe des Lebensalters geirrt hatte, und dass nur aus diesem Irrthum der Zeitraum zwischen Neko und Amasis hier nicht, wie er sollte, 40 Jahre betrug, die richtige Zeit aber aus zwei anderen Stelen sicher hervorgeht, so, dass eben dadurch „zwar noch nicht erwiesen ist, dass die Regierungszeit der Könige in der Pharaonenzeit vom 1. Thoth des Jahres, worin sie die Regierung angetreten, sei berechnet worden, wie jeder leicht wird finden können, aber das Denkmal doch nicht der aus andern Gründen (oben S. 170) wahrscheinlichen Annahme, man habe die Königsjahre so gerechnet, widerspricht."

Herr von Gumpach geht dann auf das Jahr der Eroberung des Kambyses über. Das Jahr seines Regierungsantrittes in Persien giebt der Kanon an. Es begann am 3. Jan. 529. Die Schlussfolge des Verfassers ist nun diese: „Eusebius und Syncellus lassen ihn vom 5. Jahre jener Herrschaft an 3 Jahre, Afrikanus zwar ebenfalls vom 5. Jahre an, jedoch 6 Jahre über Aegypten regieren. Seine erstere Angabe kann also wohl nur auf einem Schreibfehler (E statt F) beruhen. So schliesst auch Bunsen, der sich jedoch lediglich auf die Autorität der „6 Jahre" des Afrikanus verlässt und mit Rosellini und andern übersieht, dass auch die ägyptischen Monumente das 6. Jahr tragen, welches natürlich nicht von der persischen, sondern von der ägyptischen Regierung des Kambyses zu verstehen ist, und nur von ihr verstanden werden kann."

Hiernach nimmt er an, dass die Eroberung im Jahre 527 v. Chr. „bereits feststehe", auch ohne den später folgenden „astronomischen Beweis, der sich an den Apiskreis knüpft".

Da der Kanon dem Kambyses im Ganzen 8 Jahre giebt, so muss allerdings bei Afrikanus entweder die 5 oder 6 fehlerhaft sein und eine von beiden Zahlen wahrscheinlich in 3 verändert werden. Herr v. Gumpach verändert die 5, wie schon Bunsen gethan, und zwar offenbar aus demselben, dem einzig möglichen Grunde, den auch Herr v. Gumpach anführt, nämlich weil die Monumente das 6. Jahr geben; denn dies „übersieht" Bunsen so wenig, dass er es vielmehr an der gehörigen Stelle S. 149. ausdrücklich anführt. Der Verfasser meint, dass dieses Datum vom 6 Jahre in Hamamât natürlich nicht von der persischen, sondern von der ägyptischen Regierung verstanden werden könne. Böckh (Manetho S. 360) dagegen sagt darüber: „Wie sich von selbst versteht, datiren die Persischen Könige in Aegypten nach den Jahren ihrer Persischen Herrschaft; so ist also auch das 6. Jahr des Kambyses zu fassen, der in Aegypten so lange nicht regierte." Obgleich ich nun diese Ansicht Böckh's nicht in derselben Allgemeinheit annehmen

Digitized by Google

kann, so ist doch die Beschaffenheit jener besonderen Felseninschriften, in Verbindung mit zwei andern Inschriften, die gleichfalls in Hamamât von demselben Perser (denn das scheint er zu sein) an die Felsen geschrieben wurden, von der Art, dass Böckh's Annahme für sie allerdings höchst wahrscheinlich ist. Dann würde also auch der einzige, nach Bunsen's Vorgang, geltend gemachte Grund für eine Veränderung der bisherigen Annahme wegfallen. Die übrigen Umstände, nämlich, ausser der noch leichteren graphischen Verwechselung der Buchstaben ϛ und Γ (statt Є und Γ) bei Africanus, die Uebereinstimmung zwischen Africanus und Eusebius in der 5 aber nicht in der 6, und besonders die ausdrückliche Angabe des Diodor (1, 68), dass die Eroberung auf Ol. 63, 3 fiel, sprechen alle für das Jahr 525, also für die gewöhnliche Ansicht.

Abgesehen aber von den unrichtigen Bestimmungen der angeführten Ereignisse, ist es auch, wie nicht schwer einleuchtet, eine mehr als willkürliche Annahme des Hrn. v. Gumpach, dass Tod, Geburt und Feier eines Apis gleichzeitig erfolgt und mit dem Beginne einer neuen Apisperiode gleichbedeutend gewesen seien. Da der heilige Stier eben so sterblich, wie jeder andere war, und nicht nur getödtet werden oder an Altersschwäche sterben, sondern durch irgend einen andern Zufall vor der Zeit ums Leben kommen konnte, wir auch hören, dass zuweilen viele Jahre und mit grosser Mühe der neue Apis gesucht wurde, so würde man jedenfalls zuerst untersuchen müssen, in welchem Verhältniss überhaupt der Anfang der Periode mit jenen verschiedenen Lebensepochen eines Apis stand und welche von den gemeldeten Ereignissen dann am wahrscheinlichsten einen Rückschluss auf die historischen Apisepochen gestatten dürften. Ja man wird erst die Natur der Periode selbst schärfer ins Auge fassen müssen, als es Herr v. Gumpach gethan hat, um zu beurtheilen, nicht nur, ob die Vermuthung etwas für sich hat, dass der Periodenanfang mit dem ägyptischen Jahresanfange zusammenfiel, sondern auch, ob es sicher steht, dass die Apisepochen überhaupt jederzeit wieder zu demselben Kalendertage zurückkehrten. Nur wenn man den Apiskreis als eine Sonnenperiode von genau 25 ägyptischen Jahren ansieht, ist auch die stete Rückkehr zu demselben Kalenderdatum nothwendig gegeben. Er war aber die Periode einer Conjunction von Sonne und Mond, und insofern diese nicht genau war, sondern in c. 525 Jahren um einen Tag abwich, so fragt es sich, ob man nach dieser Zeit sich an den Kalendertag oder streng an die allmälig immer früher eintretende Mondphase halten wollte, welcher die Periode ursprünglich galt, wobei nicht in Abrede gestellt werden soll, dass sich der Kalendertag nichts desto weniger allein geltend machen konnte.

Es ist wohl zu hoffen, dass die grosse Menge von Stelen und anderen Inschriften, welche in den Apisgräbern von Memphis gefunden wurden und von denen ich bereits im vergangenen Herbste einen Theil durch die Gefälligkeit des Vic. de Rougé in Paris gesehen habe, wegen ihrer gemeinschaftlichen Beziehung auf ein und denselben Gott, und der langen Zeitreihe, die sie umfassen, uns sehr wichtige und genaue Aufschlüsse über alle den Apis betreffenden Verhältnisse gewähren werden. Nach einem vor kurzem von Herrn Dr. Brugsch an Herrn Alexander v. Humboldt übersendeten Berichte aus Saqâra, welcher von dem Herausgeber der „Berliner Zeitschrift für

Bauwesen“, 1853, Heft VII. VIII. auszugsweise mitgetheilt worden ist, wäre es bereits Herrn Brugsch gelungen, aus den daselbst noch befindlichen demotischen Inschriften die Apisperioden während der ganzen Lagidenzeit, und Herrn Mariette nach den hieroglyphischen Inschriften mit wenigen Unterbrechungen sogar bis zu Amenophis III. zurück zu bestimmen. Es ist sehr zu wünschen, dass diese wichtigen Entdeckungen bald ausführlicher zur Veröffentlichung gelangen. Zunächst wird es immer schon von Nutzen sein, die uns litterarisch bekannten Fälle der Apiswechsel, deren Vergleichung man doch nie wird entbehren können, etwas sorgfältiger zu prüfen, und soweit es möglich ist, chronologisch festzustellen.

Der früheste von den Schriftstellern erwähnte Apis wird wohl der zur Zeit des Kambyses gefundene bleiben. Nach Herodot (3, 27) wurde bei der Rückkehr des Eroberers aus Aethiopien das Fest eines neuerschienenen Apis gefeiert; Kambyses verwundet ihn; der Apis stirbt an der Wunde und wird heimlich begraben. Das Jahr der Rückkehr des Kambyses nach Memphis ist nicht genau zu bestimmen. Das ägyptische Jahr, welches damals am 2. Januar begann, deckte sich mit dem proleptischen Julianischen Jahr bis auf einen Tag, und im folgenden ganz genau. Wenn Kambyses im Anfange des Jahres 525 vor Chr. Aegypten eroberte, so hätte der Feldzug nach Süden möglicherweise noch in demselben Jahre unternommen und beendet sein können. Es ist aber jedenfalls wahrscheinlicher, dass er frühestens im folgenden Winter beschlossen wurde, so dass die Rückkehr auf 524 fiel. Bei der losen Anreihung der Ereignisse in der Herodotischen Erzählung steht aber nichts entgegen, den Zug nach Aethiopien auch noch später anzusetzen, und folglich auch die Auffindung und Tödtung des Apis.

Die nächste Erwähnung eines Apis findet sich bei Polyaenus (*Stratagem.* VII, 11, 7. Koraes), welcher von der Trauer um einen verlorenen und der Aufsuchung eines neuen Apis unter Darius spricht. Herr v. Gumpach erwähnt diese Stelle nicht, obgleich sie schon von Jablonski aufgeführt wird. Seine Rechnung würde sehr leicht gewesen sein, wenn er die Nachricht überhaupt beachtet hätte. Darius regierte von 521 v. Chr. (Nabon. 227) bis 486 (Nabon. 263), welches zugleich das erste Jahr des Xerxes ist. Wenn 525 (Nabon. 223) eine 25jährige Apisperiode begann, so fiel nur ein anderer Anfang unter Darius, nämlich auf das Jahr 501 (Nabon. 248). In diesem Jahre wurde also der neue Apis gesucht und gefunden; in demselben fiel der erste Thoth auf den 26. Dezember, und nach den Largeteau'schen Tafeln, der Neumond grade in die erste Stunde des 23. Dezember, also wiederum einige Tage vor den 1. Thoth. Dieser Beweis würde jedenfalls ebenso richtig wie die übrigen des Hrn. v. Gumpach sein, aber auch nicht richtiger. Es liegt vielmehr nahe eine andere Vermuthung aufzustellen. Aus der Stelle des Polyaenus geht unmittelbar keine bestimmte Zeit für jenes Ereigniss hervor. Es wird nur gesagt, dass die Aegypter wegen der Grausamkeit des von Kambyses eingesetzten Statthalters Oryandros (Herod. Ἀρυάνδης) von den Persern abfallen wollten, sich aber durch das Versprechen des Darius gewinnen liessen, dass er demjenigen hundert Talente geben werde, der einen neuen Apis brächte. Ausser dem Abfall der Aegypter im 35. Jahre des Darius (Herod. 7, 1), von welchem hier natürlich nicht die Rede sein kann, wissen wir von keinen

Empörungsversuchen unter der milden Regierung des Darius. Die besondere freigebige Fürsorge für die Auffindung eines neuen Apis könnte aber darauf hindeuten, dass die erwähnte Trauer der Aegypter keinem andern Apis als eben noch dem von Kambyses getödteten galt, und dass folglich die von Polyaenus erwähnte kluge Maassregel des Darius zur Besänftigung der Aegypter in den Anfang seiner Regierung fiel. Es war sehr natürlich, dass die von Aryandes gedrückten Aegypter nach dem Tode des grausamen und verhassten Eroberers und Apismörders Kambyses, geneigt sein mussten ihr Joch abzuschütteln. Darius konnte daher, um zunächst die ägyptischen Priester für sich zu gewinnen, kein klügeres Mittel ersinnen, als gerade die Wiedergutmachung des gottlosesten Frevels, den Kambyses verübt, und dessen Andenken ohne Zweifel vorzüglich zur Unterstützung jedes Empörungsversuchs benutzt wurde.

Nach den Berichten des Herrn Dr. Brugsch trägt unter den drei einzigen mit Inschriften versehenen Apissarkophagen, die sich unter der grossen Anzahl unbeschriebener gefunden haben, einer das Datum vom 4. Jahre des Kambyses. Wollte man dieses Jahr mit Böckh von dem Antritte seiner Regierung in Persien zählen, welcher 529 erfolgte, so würde dieses Begräbniss in das Jahr 526 fallen, was zwar nicht, da der Neumond in diesem Jahre auf den 8. statt auf den 1. Thoth fiel, mit Hrn. v. Gumpach's Epochenberechnung stimmen, aber in das zu erwartende zweite Jahr seit der Eroberung führen würde, wenn man zugleich mit Bunsen die Eroberung in das 3. Jahr der Persischen Herrschaft legt. Da wir diess aber aus den oben angegebenen Gründen nicht annehmen können, so würde das 4. Jahr der Persischen Herrschaft für Aegypten noch gar nicht zählen. Wir müssen daher dieses 4. Jahr des Kambyses (das Monatsdatum ist nicht angegeben) von seiner ägyptischen Herrschaft verstehen, so dass es mit dem Jahre 522 v. Chr. zusammenfällt. Der Apis wäre demnach etwa 523 getödtet und 522 nachträglich festlich begraben worden. Im folgenden Jahre 521 kam Darius zur Regierung. Kein Apis war vorhanden, und wenn sich die unten aufgestellte Vermuthung bestätigen sollte, dass im 8. Jahre des Darius ein Apisperiodenwechsel eintrat, so würde es sehr natürlich gewesen sein, wenn die Priester dieses Jahr für die Erscheinung des neuen Apis abgewartet hätten. Um so ungeduldiger musste das Volk werden, und um so mehr musste es dem Darius daran liegen, dass ein Apis endlich gefunden werde. Dies würde noch leichter den darauf gesetzten Preis von hundert Talenten erklären.

Auch von dem zweiten Persischen Eroberer Aegyptens, vom König Ochus, erzählen *Plutarch* (de Is. c. 11. 31.), *Aelian* (10, 28) und *Suidas* (s. v. *Κακοῖς ἐπιωωρεύων κακά*), dass er den Apis getödtet und verspeist habe. Dies geschah also in dem Jahre 409 oder 410 Nabon. = 340—338 v. Chr.

Die nächste Erwähnung eines Apiswechsels ist die, welche sich bei *Diodor* 1, 84 findet, wo er von dem durch Altersschwäche erfolgten Tode eines Apis alsbald nach Alexander's Tode spricht. Es ist schon oben bemerkt worden, dass hier am wahrscheinlichsten an das Jahr 323 oder 322 v. Chr. zu denken ist.

Es wird dann ferner eine Trauer um den Apis öfters erwähnt in den griechischen Papyrus zu Leyden und London, welche von *Leemans* (Pap. Gr. Lugdun., Pap. E, lin. 23. 33. vgl. S. 8. 33) und *Forshall* (Descript. of the

Digitized by Google

Greek Pap. in the Brit. Mus. Part I, VI, lin. 14. XII, 2. XIII, 28) publicirt worden sind. Nach diesen grösstentheils in dem 20. Jahre des Ptolemäus Philometor (162—161 v. Chr.) abgefassten Urkunden hatten zwei Schwestern, die im grossen Sarapieion zu Memphis dienten, dem alten Herkommen gemäss, gewisse Naturalien zu ihrem Lebensunterhalte zu fordern, die ihnen theilweise vorenthalten worden waren. Die Lieferung kam ihnen zu *ἀπὸ τοῦ πένθους*, seit der Trauer, d. h. seit dem Tode des Apis, oder nach einer andern Stelle *ἀπὸ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ Ὀσοράπιος* (London. Pap. XIV, 22), seit der Heraufführung, d. h. wie es scheint seit dem Begräbniss (in dem höher gelegenen Wüstenheiligthum) des Apis. B. Peyron (Pap. Graeci in den Mem. dell' Accad. di Torino Ser. II. Tom. III. Scienze mor. stor. e filol. p. 84) und nach ihm Leemans (Pap. Lugd. p. 8) erklären die *ἀναγωγή* von der Zurückführung des neuen Apis aus Nilopolis nach Memphis, mit Vergleichung der Worte des Diodor (1, 85): *θεὸν ἀνάγουσιν εἰς Μέμφιν.* Dort geht aber unmittelbar voraus: *ἄγουσι τὸν μόσχον τὸ μὲν πρῶτον εἰς Νείλου πόλιν.* Die Stelle ist daher kein Beweis für die Bedeutung von *ἀναγωγή*, welches als „Zurückführung" ohne nähere Bezeichnung vom Einzuge in Memphis verstanden, um so auffallender wäre, da Nilopolis oberhalb Memphis lag, und von dort also vielmehr eine *καταγωγή* stattgefunden haben würde. Auch würde man den neuen Apis nicht wohl vor dem feierlichen Begräbniss des alten gesucht und gefunden haben (s. unten). Das Begräbniss erfolgte erst 70 Tage nach dem Tode; vom 1. Phamenoth aber bis zum 16. Pachon sind nur 76 Tage; es würden daher die 40 Tage von Nilopolis bis auf 6 noch in die Trauerzeit fallen, wenn man auch von den 4 Monaten absehen wollte, während welcher der Apis nach Aelian (de anim. 11, 10) am Orte seiner Geburt aufgezogen ward, ehe man ihn nach Nilopolis brachte. Endlich steht aber auch schon die Bezeichnung *Ὀσοράπιος* entgegen, da der lebendige Stier immer *Apis*, nur der gestorbene *Osorapis* (Osiris Apis s. unten) hiess. Das Begräbniss hatte demnach am 16. Pachon stattgefunden, der Tod im Phamenoth (London Pap. VI, 14), also wahrscheinlich am 6. Phamenoth, da dieser um die zwischen Tod und Begräbniss üblichen 70 Tage vom 16. Pachon entfernt ist. In dem Londoner Papyrus VI, 14 wird der Phamenoth, in welchem die Trauer begann, in das 6. Jahr gesetzt, d. h. in das 6. Jahr Euergetes II. Dieses war gleich dem 17. Jahre des Philometor (164 v. Chr. 584 Nabon.), in welchem nach Pap. Lugd. B, 2, 16 die gesetzliche Lieferung an die Mutter der beiden Schwestern gemacht worden war, so dass die letzteren ihre mehrfach aufgestellten Forderungen stets auf Lieferungsreste des 18. 19. und 20. Jahres beschränken, statt welcher nicht vom 7. 8. und 9. Jahre des Euergetes gesprochen wird, weil vom 18. an Philometor wieder allein regierte. Nach Pap. Lond. XII. müssen wir wahrscheinlich annehmen, dass die Stiftung jener Lieferungen nicht für Lebenszeit war, sondern immer nach dem Tode eines Apis zwei andere Schwestern (daher von *προτέραις διδύμαις* die Rede ist) zur Besorgung gewisser Liturgien angestellt wurden.

Es folgt der Apis, welcher nach Spartian unter Hadrian gefunden wurde, wahrscheinlich, wie oben gezeigt, im Jahre 121 nach Chr.

Endlich wird der letzte mir bekannte Apis von Ammianus Marcellinus

Digitized by Google

(22, 14, 6) unter dem Kaiser Julianus erwähnt. Als dieser Kaiser im Jahre 362 oder 363 nach Chr. dem Jupiter auf dem Mons Casius an der ägyptisch-palästinischen Grenze geopfert hatte, brachte ihm der Rector (Präfect) Aegypti die Nachricht, *Apim bovem operosa quaesitum industria, tamen post tempus inveniri potuisse.*

Zu diesen Apiswechseln, soweit sie mir durch die Schriftsteller oder aus der Papyrus-Litteratur bekannt geworden sind, ist noch die demotische Inschrift aus den Apisgräbern hinzuzufügen, deren theilweise Uebersetzung in dem oben angeführten Berichte des Hrn. Dr. Brugsch nachzusehen ist. In dieser findet sich das Datum: „im Jahre 14, welches gleich ist dem Jahre 11, am 14. Tage des ersten Erntemonats unter der Regierung der Könige der ewiglebenden, welches gleich ist dem Jahre 15 des Apis." Obgleich diese Könige in der Inschrift nicht näher bezeichnet zu sein scheinen, so kann doch kein Zweifel sein, dass hier Kleopatra III., die Wittwe Euergetes II., und ihr Sohn Ptolemäus XI. Alexander I. gemeint sind und die Inschrift vom 29. Januar des Jahres 103 v. Chr., dem 14. der Kleopatra und dem 11. des Alexander datirt ist. Da dieses Jahr dem 15. eines Apis gleich gesetzt ist, so wurde der damalige Apis im 53. Jahre Euergetes II., d. i. 118—117 v. Chr., geboren.

Noch wichtiger, weil ausführlicher, ist der von Hrn. Brugsch an Hrn. von Humboldt, und durch dessen Güte auch mir mitgetheilte Inhalt einer hieroglyphischen Stele, die gleichfalls bei den Ausgrabungen des Hrn. Mariette gefunden wurde und in welcher, wie auf zahlreichen andern Stelen jener Ausgrabung, die Geburt, der Einzug in Memphis, der Tod und das Begräbniss eines Apis nach Jahr und Monatstag angegeben ist. Da aber Herr Dr. Brugsch die Veröffentlichung dieser Daten ausdrücklich Herrn Mariette vorbehalten hat (dies ist ohne Zweifel auch der Grund, warum sie in der gedruckten Mittheilung übergangen sind), so habe ich mich auch hier jeder Anführung derselben zu enthalten. Ich bemerke daher nur, dass dieselben so wie sie mitgetheilt sind, doch kein unmittelbares Resultat ergeben hätten, weil die Vergleichung der angegebenen Lebensdauer des Apis mit dem Geburts- und Sterbetage desselben einen ansehnlichen Widerspruch der Rechnung enthält, dessen Berichtigung drei verschiedene Vermuthungen zulässt. Um die Angaben mit den unten vermuthungsweise aufgestellten Epochenjahren in Uebereinstimmung zu bringen, würde die etwas kühne Annahme nöthig sein, dass der Zahlenirrthum in dem Bericht über jene Stele sogar ein doppelter sei.

Uebersehen wir nun die Reihe der bis jetzt ermittelten Apisereignisse, so ordnen sich diese folgendermassen:

224—225	Nabon.	= 524—523	v. Chr.	ein Apis gefeiert. (2—3. J. des *Kambyses*)
„ „	„	„ „	„	derselbe getödtet.
226	„	= 522	„	ders. begraben (4. J. des *Kambyses*)
227-234 (?)	„	= 521-514 (?)	„	ein Apis gesucht, unter *Darius*.
409—410	„	= 340—338	„	ein Apis von *Ochus* getödtet.
426—427	„	= 323—322	„	ein Apis stirbt an Alter (bald nach *Alexander's* Tode).

Digitized by Google

584 Nabon. 6 Pham. = 164 v. Chr. 6. April, ein Apis stirbt (17. J. des Ptol. VII *Philometor*)
„ „ 16 Pachon = „ „ 15. Juni. ders. begraben
631 „ = 118—117 v. Chr. ein Apis geb. (53. J. des Ptol. *Euerg.* II)
869—870 Nabon. = 121 nach Chr. ein Apis gefunden (5. J. des *Hadrian*)
1110—1112 „ = 362—363 „ ein Apis gefunden (1. J. des *Julian*).

Es ist leicht ersichtlich, dass hier unmittelbar von keiner wiederkehrenden Periode die Rede sein kann, besonders wenn man Finden, Feiern und Sterben des Apis für gleichbedeutend nehmen wollte.

H a p i (Apis) war nicht nur der Name des *Stieres* von Memphis, sondern auch der heilige (hieroglyphische) Name des *Nils*, und drittens der Name desjenigen der vier unterweltlichen Osirissöhne, welcher den Kopf des dem M o n d e heiligen Kynokephalos zu tragen pflegt. Aus den Nachrichten der Schriftsteller geht unzweifelhaft hervor, dass der S t i e r A p i s auch von den Priestern in einer doppelten Naturbeziehung verehrt wurde, nämlich als Symbol des M o n d e s und als Symbol des N i l s. Dass der Apis dem M o n d e heilig war, wie der Mneuis der Sonne, sagen Ammian. Marcellinus (22, 14, 7), Aelianus (de nat. anim. 11, 11), Porphyrius (bei Euseb. Pr. Ev. 3, 13), Suidas (s. v. Ἆπις); nach Plutarch (Sympos. Quaest. 8, 1; de Is. c. 43) wurde er durch einen M o n d s t r a h l gezeugt. Dasselbe sagt Suidas (s. v. Ἄπιδες). Herodot (3, 28) sagt nur: *σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατίσχειν καί μιν ἐκ τούτου τίκτειν τὸν Ἆπιν.* Zu seinen Kennzeichen gehörte nach Plinius (hist. an. 8, 46) auch ein Bild des wachsenden M o n d e s auf der rechten Seite; dasselbe bestätigen Solinus (Polyhist. c. 32) und Ammianus (22, 14, 7); nach Aelian führte er im Ganzen 29 Zeichen, so viele, wie der s y n o d i s c h e M o n a t Tage enthält. Derselbe sagt, dass die Priester sich zuerst bei aufgehendem M o n d e zum Apis begeben.

Seine Beziehungen zum N i l deutete, ausser der Gleichheit des Namens, ein anderes Zeichen des Apis an, welches nach Aelian (11, 10) das Anwachsen des N i l s bezeichnete. Er gilt deshalb wie der Nil als Symbol der F r u c h t b a r k e i t (Ammian. 22, 14. 6. Aelian. 11, 10). Er wird nach der Auffindung zuerst nach N i l o p o l i s geführt, wo er 40 Tage lang ernährt wird (Diod. 1, 85); die dortigen Ceremonien der Weiber scheinen auch auf den Apis als Geber der Fruchtbarkeit zu deuten. Aelian verbindet geradezu die Feier des neuen A p i s mit der des n e u e n N i l w a s s e r s (s. unten) und spricht von einer Apisceremonie, für welche ein besonderes S c h i f f ausgerüstet wurde und welche folglich auf dem N i l e vorging. Von einem j ä h r l i c h e n Apisfeste, N a t a l e s A p i s, spricht auch Plinius 8, 46 (vgl. Solinus c. 32, und Ammianus Marcellinus 22, 15, 17), indem er berichtet, dass man an diesem Feste, welches sieben Tage dauerte und während dessen die Krokodile niemanden Leid zufügten, eine goldene und eine silberne Schale (wohl als Symbole der Sonne und des Mondes) in einen bestimmten Ort im Nile, *in Nili statum gurgitem* (Solin.), P h i a l a genannt, warf. Derselbe Ort im Nile war es ohne Zweifel, in welchen der Apis am Ende seiner vorgeschriebenen Lebenszeit gestürzt wurde, und welcher in den Nachrichten hierüber bei Plinius (8, 46) *sacerdotum fons*, oder bei Solinus (c. 32) und Amm. Marcellinus (XXII, 14, 7.) *fons sacer*, bei Statius (Silv. 2, 2, 115) *gurges Nili* heisst.

Digitized by Google

Ausser diesen symbolischen Beziehungen des Apis zum Monde und zum Nile hatte er aber noch eine mythologische zum Osiris, insofern dieser selbst die im Nile segensreich wirkende Gottheit war, und daher bald mit ihm identificirt wurde (Plut. de Is. c. 32. 33. Euseb. Pr. ev. 3, 11), bald der Nil ein Ausfluss des Osiris heisst (Plut. Sympos. Qu. 8. 8: *Ὀσίριδος ἀποῤῥοή*). Der Apis wurde daher angesehen als ein „Abbild der Seele des Osiris“ *εἴδωλον τῆς τοῦ Ὀσίριδος ψυχῆς* (Plut. de Is. c. 20), *εἰκὼν Ὀσίριδος ἔμψυχος* (c. 43) und „die Priester sagten (c. 20), dass Osiris und Apis zu ein und demselben Gott verflochten seien, und lehrten, dass der Apis für ein wohlgestaltetes Bild der Seele des Osiris zu halten sei“. Dass der Apis dem Osiris heilig war, sagen Plutarch (de Is. c. 73), Diodor (1, 21), Strabo (p. 807). Ebendaher ist der Gegensatz zwischen dem Stier Apis und dem Esel, dem Thiere des Seth (Typhon), zu erklären (Plut. de Is. c. 31), und die Erzählung, dass während des Geburtsfestes des Apis die Krokodile (die auch dem Seth heilig waren) sieben Tage lang unschädlich seien (Plin. Solin. Ammianus).

Jeder gerechte Mensch wurde nach seinem Tode ein Theil des Osiris, er wurde Osiris selbst, wie uns unzähliche Denkmäler lehren. Auch die gestorbenen heiligen Thiere, z. B. der Ibis werden auf Denkmälern Osiris genannt. Wenn daher der Apis starb, so wurde er auch noch in einem engern Sinne Osiris, als er es schon lebendig war. Bis der neue Apis, in welchen die Seele des Osiris gewandert war, gefunden wurde, konnte daher nur der in Osiris wieder unsichtbar gewordene Apis verehrt werden. In dieser vom sichtbaren Leben geschiedenen Form scheint nun der Gott vorzugsweise unter dem Doppelnamen Osiris-Apis oder Apis-Osiris verehrt worden zu sein. Auf den Denkmälern heisst dann der lebendige Stier *Hapi-anχ*, der verstorbene vorzugsweise *Hapi-Hesiri* oder *Hesiri-Hapi* (s. m. Abh. üb. den erst. ägypt. Götterkreis p. 56. 57), wenn auch nachher derselbe Name auf den fortwährend selbst im lebendigen Stiere unsichtbar wirkenden Gott Osiris übertragen worden sein sollte. Auf den verstorbenen Stier scheint auch streng genommen allein der Ausdruck der Papyrus (Lond. XII, 7. XIV, 22. Lugd. G, 11. H, 10. 22. I, 10. K, 2) *Ὀσοράπις* bezogen werden zu dürfen, obgleich von seinem *Βουκόλος*, aber wohl nur während der Trauer, die Rede ist (Pap. Lond. XII, 7). Hierbei ist wichtig, dass in den meisten Stellen ausser dem *Ὀσορ-ᾶπις* zugleich ein *Ὀσορ-μνεῦις* genannt wird, der hieroglyphisch *Hesiri-Mena* lauten würde. Ob hieraus mit Letronne (Rec. I, 296) nothwendig zu schliessen ist, dass man nicht nur in Heliopolis, sondern auch in Memphis einen Stier Mneuis unterhielt, scheint mir sehr zweifelhaft, da wir nur von einem *ἀρχενταφιαστὴς τοῦ Ὀσοράπιος καὶ Ὀσορμνεύιος* (Pap. Lugdun. G, 11. H, 10. 22) lesen, was vielmehr darauf führen würde, dass der Heliopolitanische Mneuis gleichfalls im Sarapieion von Memphis begraben wurde. Im andern Falle wäre es doch höchst auffallend, dass von keinem Schriftsteller jemals des Mneuis von Memphis gedacht worden wäre. Auch hierüber werden vielleicht die Ausgrabungen des Hrn. Mariette nähere Auskunft geben.

Es ist nun schon an einem andern Orte das Verhältniss besprochen worden, in welchem der später eingeführte ausländische Gott Sarapis zu dem ägypti-

schen Apis stand (s. meine Abh. üb. d. ersten Götterkreis S. 56 ff,). Es dürfte jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass sich dieser fremde Name nur an den alten ***Hesiri-Hapi*** oder ***Osiris-Apis*** anlehnte, und hieroglyphisch durch diesen Doppelnamen ausgedrückt wurde. Wenn ein noch älterer Zusammenhang stattgefunden haben sollte, so könnte es nur der sein, dass der Gott einst aus Aegypten nach Sinope gewandert und hier sein Name verstümmelt worden wäre. In den Memphitischen Inschriften wird öfters neben dem ***„Osiris im Amente“*** auch der ***„Osiris-Apis im Amente, der König der Götter“***, verehrt, das ist der Sarapis der Griechen. Vom Sarapis wird daher von den Schriftstellern an mehreren Orten ganz dasselbe gesagt, wie vom Apis, indem auch er den Nil bedeutete (Suidas v. *Σάραπις*), oder das Wachsen des Nils bewirkte (s. Jablonski II, 227. 234 ff. 242), und eins sei mit Osiris (Plut. de Is. c. 28). Auf seine Identificirung mit dem verstorbenen Apis weist der Versuch hin, den Namen von *σορὸς Ἄπιδος*, Sarg des Apis, herzuleiten (Plut. de Is. c. 29. Clem. Al. Strom. I, p. 322). Dagegen wird er nicht sowohl mit dem Monde wie der Apis, sondern mit der Sonne wie der Mneuis in Verbindung gesetzt. Auch Osiris wurde mit beiden verglichen und häufiger mit der Sonne; ja es fehlen auch die Stellen nicht, in welchen der Apis bald der Sonne allein zugewiesen ist (Macrob. Sat. I, 21), bald die Zeichen von Sonne und Mond zugleich getragen haben soll (Porphyr. bei Euseb. Pr. ev. III, 13).

Diese doppelte Beziehung, die vielleicht nur irrthümlich auf den Apis allein übertragen wurde, während sie vielmehr ursprünglich auf Apis und Mneuis vertheilt war, leitete nun hinüber zu der astronomischen Symbolik, die man entweder gleich ursprünglich, oder doch wahrscheinlich sehr früh mit dem Kulte des Apis oder beider Stiere verband. In Aegypten waren die astronomischen Mythen vorzuglich zu Hause, wie der Mythus über die 5 Epagomenen des Jahres (s. meine Chronol. I, 91.) und der vom Phönix (Chronol. I, 185.) bezeugen. Ein astronomischer Apiscyklus wird nun zwar von den Schriftstellern ebenso wenig erwähnt, wie ein astronomischer Phönixcyklus. Aber so wie wir aus den Angaben über die Lebensdauer des Phönix mit völliger Sicherheit auf eine zum Grunde liegende 500jährige Periode schliessen dürfen, ebenso weist die wiederholte Nachricht, dass der Apis eine bestimmte Reihe von Lebensjahren nicht überschreiten durfte, darauf hin, dass auch hierbei ein wiederkehrender Zeitkreis gemeint war, dessen Grund wir zunächst in astronomischen Verhältnissen suchen müssen. Die Stellen über die vorausbestimmte Lebenszeit des Apis sind schon von dem fleissigen Jablonski (Panth. II, 194 ff.) zusammengestellt worden. Plinius (8, 46) sagt: Non est fas eum certos vitae excedere annos, mersumque in sacerdotum fonte enecant; Solinus (c. 32): Statum aevi spatium est, quod ut affuit, profundo sacri fontis immersus necatur, ne diem longius trahat, quam licebit. Ammianus (22, 14, 7.): qui (Apis), quum post vivendi spatium praestitutum sacro fonte immersus e vita abierit, alter cum publico quaeritur luctu. Die Tödtung des Apis erwähnt Statius (Silv. 2, 2, 115). Die Zahl der Jahre aber, welche vorgeschrieben war, geht nur aus der Stelle des Plutarch (de Is. c. 56) hervor: *Ποιεῖ δὲ τετράγωνον ἡ πεντὰς ἀφ᾽ ἑαυτῆς — ὅσον ἐνιαυτῶν ἔζη χρόνον ὁ Ἄπις*, das Quadrat von fünf

Digitized by Google

(also 25) ist gleich der Zahl — der Lebensjahre des Apis. Dies ist längst von Ideler und Andern ohne Zweifel mit Recht auf die 25jährige Ausgleichungsperiode der synodischen Monate, also der Mondphasen, mit dem ägyptischen Wandeljahre bezogen worden. Den astronomischen Gebrauch dieser Periode hat ferner Ideler (Chronol. I, 182) an zwei verschiedenen Tafeln des Ptolemäus nachgewiesen, welcher sie *εἰκοσιπενταετηρίδες* nennt, aber des Apis dabei nicht gedenkt.

Die einfache Angabe der 25 Jahre lässt nun freilich noch vielerlei Möglichkeiten zu. Sind sie wirklich von dem Lebensalter des Apis zu verstehen, so dass man einen Apis, der auf einen gestorbenen andern *mitten in einer Periode* folgte, doch 25 Jahre hätte leben lassen? Dies ist nicht wahrscheinlich, weil dann überhaupt die Lebensepochen des Apis gar nichts mit den Epochen der Periode zu thun gehabt hätten, was den ursprünglichen Sinn offenbar hätte vernichten müssen. Beim Phönix war der Tag des Todes des alten und der Geburt des neuen ein und derselbe. Die Erscheinung des neuen Phönix hing aber ganz von den Priestern ab, da in Heliopolis kein lebendiger Phönix gehalten wurde. Wenn nun ebenso beim Apis der Ablauf der astronomischen Epoche das Entscheidende für das Lebensende des Apis war, sollen wir dann annehmen, dass, wenn der Apis bald nach seiner Erscheinung wieder starb, wie z. B. der von Kambyses getödtete, eine ganze 25jährige Epoche hindurch Trauer um den verlorenen war, und kein neuer gesucht wurde? Wir haben keinen entscheidenden Beweis dagegen. Wahrscheinlich ist es indessen, dass man hier je nach den Umständen verschieden gehandelt haben wird.

Dass aber der Tod des alten und die Erscheinung des neuen Apis wohl nie genau zusammenfielen, scheint aus allen Erzählungen der Schriftsteller über das Trauern um den alten Apis und das Suchen des neuen hervorzugehen. Diodor (1, 84) sagt ausdrücklich, dass man erst nach dem Begräbniss des alten den neuen gesucht habe. Es könnte daher wieder die Frage sein, ob die Einrichtungen der Priester so getroffen wurden, dass der alte Apis mit dem genauen Ablauf der Periode getödtet und dann der neue mit verschiedenem Erfolge gesucht ward, oder ob der alte eine bestimmte Zeit vor dem Ende der 25 Jahre getödtet und die Erscheinung des neuen so vorbereitet wurde, dass sie mit dem Wechsel der Periode zusammenfiel, ob also der astronomische Epochentag ein Trauertag oder ein Freudenfest war. Hätte man aber die Erscheinung streng an die Periode binden wollen, so würde man es viel natürlicher so eingerichtet haben, dass sie wirklich mit dem Tode des alten ganz zusammengefallen wäre. Auch ist es sehr unwahrlich, dass man den Apis sei es auch nur 70 Tage oder noch länger vor dem Schlusse seiner Periode getödtet haben sollte.

Gegen eine genau nach 25 Jahren wiederkehrende Feier eines neuen Apis würde sich noch Folgendes geltend machen lassen. Wir wissen durch mehrere Stellen der Alten, dass man auch ein jährliches Geburtsfest des Apis feierte. Plinius (8, 46, 71) fügt seinem Berichte über den heiligen Stier hinzu: Memphi est locus in Nilo, quem a figura vocant Phialam; omnibus annis ibi auream pateram argenteamque mergunt iis diebus quos habent natales Apis; septem hi sunt, mirumque neminem per eos a

Digitized by Google

crocodilis attingi, octavo post horam diei sextam redire beluae feritatem. (Vgl. Solinus c. 32. Ammian. Marc. 22, 15, 17, wo für *Natales Apis* einige Handschriften auch *Natales Nili* lesen.) Aelian (de nat. an. 11, 10), wo er vom Einholen des Apis nach Memphis spricht, fügt hinzu: *καὶ μέντοι καὶ ναῦν ἀνὰ ἔτος ἐς τοῦτο καὶ τῷδε τῷ δαίμονι ἱερὰν κοσμοῦσι καὶ ταύτῃ πορθμεύουσιν αὐτὸν ἐς Μέμφιν*, und weiter hin: *πομπὰς δὲ ἃς πέμπουσι, καὶ ἱερουργίας [ἃς] ἐπιτελοῦσι, τοῦ νέου ὕδατος καὶ δαίμονος τὰ θεοφάνια θύοντες Αἰγύπτιοι καὶ χορείας [ἃς] χορεύουσι καὶ θαλίας καὶ πανηγύρεις ἃς ἐπιτελοῦσι, καὶ ὅπως αὐτοῖς καὶ πόλις ἅπασα καὶ κώμη δι᾽ εὐφροσύνης ἔρχεται, μακρὰ ἂν εἴη λέγειν.* Hier wird also gleichfalls von einem jährlichen Apisfeste gesprochen und die Erscheinung des Apis mit der Erscheinung des neuen Nilwassers in Verbindung gesetzt. Daraus geht hervor, dass dieses Freudenfest eben kein andres als das auch sonst bekannte Nilfest (*Νειλῷα*) war, welches beim Beginne des Steigens des Flusses (Jablonski, Panth. II, 172 ff.) um die Sommersonnenwende, *κατὰ τροπὰς μὲν τὰς θερινὰς μάλιστα* (Heliod. Aethiop. 9, 9) gefeiert wurde. Dass das Steigen des Nils nicht nur mit dem Sirius und der Sonne, sondern auch mit dem Monde in Verbindung gebracht wurde, lehrt Plutarch (de Is. c. 43: *Οἴονται δὲ πρὸς τὰ φῶτα τῆς σελήνης ἔχειν τινὰ λόγον τοῦ Νείλου τὰς ἀναβάσεις*) und dass der Nil am Neumonde nach dem Sommersolstiz zu steigen beginne, sagen Plinius (Hist. nat. 5, 10. 18, 47) und Solinus (c. 32); Vettius Valens aber (Salmas. de ann. clim. p. 114) berichtet, dass Viele das (tropische) Jahr mit dem Neumonde vor dem (heliakischen) Siriusaufgange (der kurze Zeit nach dem Sommersolstiz fiel) begannen.

Hiernach wird man zunächst geneigt sein anzunehmen, dass man die Feier der ungefähr alle 25 Jahre eintretenden wirklichen Geburt des Apis, da sie nicht an die Epoche gebunden war, auf dieselbe Jahreszeit gelegt haben würde, in welcher man die jährlichen symbolischen Natales Apis feierte (vgl. meine Chronol. I, 159). Da uns aber berichtet wird, dass die Freudenzeit immer sogleich eintrat, sobald die Geburt eines neuen Apis bekannt wurde, so müssen wir annehmen, dass das grosse Fest eines neu gefundenen Apis unabhängig war von dem jährlichen Apisfeste. Ja es scheint mir nicht unmöglich, dass in den oben angeführten Stellen des Plinius, Solinus, Ammianus, Aelianus geradezu eine Verwechselung vorgegangen ist zwischen dem *Apis-Nilus* und dem *Apis-taurus*, wozu ihre Namensgleichheit und ihre theologische Verbindung leicht Veranlassung geben konnte. Wir würden dann in jenen Stellen die einzigen Erwähnungen des hieroglyphisch-ägyptischen Namens des Nils *Hapi-Apis* besitzen.

Kehren wir jetzt noch einmal zu der oben mitgetheilten Liste der einzelnen Nachrichten über Apisereignisse zurück, so dürfen wir uns jedenfalls keinen entscheidenden Schluss aus den verschiedenen Erscheinungsfeiern erlauben, da es jetzt wohl mehr als wahrscheinlich ist, dass diese nicht nur mitten in einer Epoche vorkommen konnten, sondern auch regelmässig immer erst später als der wirkliche Periodenanfang erfolgten. Noch einleuchtender sind die Fälle auszuscheiden, wo ein Apis gewaltsam getödtet wird, oder sonst durch Zufall stirbt. Es bleibt also zunächst nur ein Fall zu besonderer Beachtung übrig, in welchem uns ein Todesfall des Apis berichtet

wird, den wir für einen regelmässig zu seiner Zeit erfolgten zu halten Ursache haben. Es ist der unter Ptolemäus Philometor eingetretene, dessen in den Papyrus gedacht wird. Hier wird uns zwar, wie oben gesagt, nur der Monat, nicht der Tag des Todes gemeldet; da aber der Begräbnisstag auf den 16. Pachon gesetzt ist, und dieser 70 Tage nach dem Tode fiel, so ist damit auch der 6. Phamenoth als Todestag gegeben.

Halten wir uns zunächst an diese Angabe, als die sicherste von allen bisher bekannten, so erhalten wir den 6. Phamenoth des Jahres 584 Nabon. = 164 vor Chr. als eine Apisepoche. Daraus würden unmittelbar alle übrigen abgeleitet werden können, nämlich vor Kambyses in den Jahren vor Chr. 1338. 1313. 1288. 1263. 1239. 1214. 1189. 1164. 1139. 1114. 1089. 1064. 1039. 1014. 989. 964. 939. 914. 889. 864. 839. 814. 789. 764. 739. 714. 689. 664. 639. 614. 589. 564. 539. Dieser letzte Apiswechsel würde noch unter Amasis fallen; der folgende mit Uebergehung des Kambyses unter Darius, und dann ferner in dieser Folge:

514.	unter	Darius.	64.	unter	Ptol. XIII. Neos Dionysos.
489.	„	dems.	39.	„	Kleop. VI. und Caesarion.
464.	„	Artaxerxes.	14.	„	Caesar Augustus.
439.	„	dems.	12. (n. Chr.)	unter	dems.
414.	„	Darius II.	37.	„	Tiberius.
389.	„	Achoris.	62.	„	Nero.
364.	„	Nectanebus.	87.	„	Domitian.
339.	„	Ochus.	112.	„	Traian.
314.	„	Alexander II.	137.	„	Hadrian.
289.	„	Ptol. I. Soter I.	162.	„	Commodus.
264.	„	Ptol. II. Philad.	187.	„	dems.
239.	„	Ptol. III. Euerg. I.	212.	„	Caracalla.
214.	„	Ptol. IV. Philop. I.	236.	„	Maximinus.
189.	„	Ptol. V. Epiphan.	261.	„	Gallienus.
164.	„	Ptol. VII. Philem. I.	286.	„	Diocletianus.
139.	„	Ptol. IX. Euerg. II.	311.	„	Licinius.
114.	„	Ptol. X. Soter II.	336.	„	Constantius.
89.	„	Ptol. XI. Alexander I.	361.	„	Julianus.

Die dem 6. Phamenoth entsprechenden Monatsdaten nach unserm Kalender würden leicht zu berechnen sein.

Vergleichen wir mit dieser Reihe die übrigen von den Schriftstellern erwähnten Ereignisse, so würde der Apis unter Kambyses allerdings mitten in eine Periode fallen. Derselbe nähert sich aber auch keiner der andern angeführten Jahrzahlen auf die Entfernung von 25 Jahren oder ein Multiplikat davon nahe genug, um aus einem solchen Zusammentreffen auf eine andere Epochenreihe schliessen zu können. Es scheint daher, dass in jedem Falle dem Apis, der unter Kambyses gefunden ward, ein andrer vorherging, der ausser der Zeit starb.

Die Tödtung des Apis durch Ochus fand in den Jahren 340—338 statt. In diese Zeit wäre gerade eine unsrer Epochen, nämlich das Jahr 339, gefallen, und Ochus würde daher wie Kambyses einen neugefundenen Stier getödtet und verspeist haben.

Digitized by Google

In den Jahren 323—321 starb ein Apis an Altersschwäche, wenn die Angabe richtig ist. Dieser Stier würde vom Beginne der Periode an gerechnet erst 17 bis 18 Jahre alt gewesen sein. Doch passt dieses Jahr noch weniger zu dem des Kambysesstieres, da er dann ganz jung gestorben sein müsste.

Es folgt der Apis, welcher unter Philometor im Jahre 146 starb.

Der unter Ptolemäus Alexander I. geborne Apis macht eine Schwierigkeit. Er soll im Jahre 118—117 vor Chr. erschienen sein, also nur 4 Jahre vor der Epoche des Jahres 114. Dies würde demnach am meisten gegen unsre obige Vermuthung sprechen, wenn nicht etwa in der dafür angeführten demotischen Stele statt des 15. das 10. Jahr des Apis zu lesen sein sollte, wodurch dann der Fall mit unsrer Annahme genau übereinstimmen würde.

Der unter Hadrian im Jahre 121 nach Chr. gefundene Apis würde gegen unsre Annahme weniger Bedenken erregen, als es zuerst scheinen könnte. Sein Vorgänger wäre nämlich im Jahre 111 nach Chr. gestorben, und der neue demnach erst 10 Jahre später erschienen. Dass aber eine so ungewöhnlich lange Entbehrung des Apis damals wirklich stattgefunden hatte, bezeugen die Worte des Spartian: repertus post multos annos.

Der letzte bekannte Apis endlich, unter Julian im Jahre 362 363 gefunden, würde seinem Vorgänger, der nach unsrer Annahme 361 nach Chr. gestorben wäre, schon nach einem oder zwei Jahren gefolgt sein, und also unserer Vermuthung günstig sein.

Im Ganzen scheint soviel aus der Vergleichung hervorzugehen, dass, wenn sich die von den Schriftstellern gemeldeten Jahre mit dem in den Papyrus genannten Jahre überhaupt zu einer Reihe von 25jährigen Epochen vereinigen sollen, jede andere Annahme noch grössere Schwierigkeiten darbieten würde als die versuchte. Dabei soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, dass auch unsre Annahme eben nicht mehr als eine Hypothese ist, welche erst der Bestätigung bedarf.

Fragen wir endlich nach den Phasen des Mondes an den vermutheten Epochen, so gewähren für ihre Berechnung die Largeteau'schen Tafeln (hinter dem Résumé de chron. astron. par M. Biot. Paris. 1849. p. 477 aus dem Mém. de l'Acad. des Sc. tom. XXII. besonders abgedruckt), deren Mittheilung ich der Güte des um die alte Chronologie hochverdienten Herrn Biot verdanke, allerdings eine namhafte Erleichterung. Nach diesen Tafeln, deren weitere Verbreitung in Deutschland durch eine deutsche Ausgabe (Hülfsbuch der rechnenden Chronologie. Heidelberg 1853) ein Verdienst des H. von Gumpach ist, fiel im Jahre 164 vor Chr., im 17. Jahre des Philometor der 6. Phamenoth 10 Tage nach dem Neumonde.

Wenn nun überhaupt diese Berechnungen und die darauf gebauten Schlüsse nicht trügen, und wir voraussetzen, dass der Epochentag am ursprünglichen Kalendertage der neuen Mondsichel haften blieb, so würde die allmähliche Verschiebung von 7 bis 8 Tagen uns für die Einführung der Periode ungefähr in die ersten Jahrhunderte der ägyptischen Geschichte zurückführen. In jene frühste Zeit gehört nun allerdings wenigstens die Einführung des Apis- und Mneuisdienstes. Diese wurde von Manethôs dem Kaiechôs, dem zweiten Könige der zweiten Dynastie, zugeschrieben, welcher noch mit Menes, dem ersten Könige der ersten Dynastie gleichzeitig regierte. Es dürfte daher hiernach

Digitized by Google

die Einführung dem Menes zugehören, was auch von Aelian (11, 10) ausdrücklich berichtet wird. Auf den Monumenten des Alten Reichs findet sich die hieroglyphische Apisgruppe nicht selten (Denkmäler aus Aegypten Abth. II, Bl. 6. 23. 136), obgleich mir für jetzt kein Beispiel im Gedächtniss ist, wo der Verehrung des göttlichen Stieres gedacht würde.

Die öfters und auch von H. v. Gumpach wieder angeführte Stelle bei Syncellus (Chron. p. 123), nach welcher der Apis unter einem geschichtlich in jener Folge gar nicht vorhandenen König Aseth zuerst verehrt worden sein soll, fliesst, wie anderwärts nachgewiesen (s. m. Chronol. I, 146), aus der untergeschobenen Sothis, einem Machwerke des 3. Jahrhunderts nach Chr., und beruht lediglich auf einer Herbeiziehung des fabelhaften Königs Apis von Argos, der bald nach Aseth angesetzt wird (Sync. p. 148) und Memphis gegründet haben sollte [1]).

Am Schlusse des oben erwähnten gedruckten Berichtes des Dr. Brugsch wird gesagt, „dass nach einer Dedicationsinschrift der Gründer (?) des Serapeum's der vierte Sohn Ramses II. Schaemdjom war." Es ist dies der Prinz Chaem..., der sechste von den uns bekannt gewordenen Söhnen des zweiten Ramses. Hiermit ist aber nicht gesagt, dass dieser Prinz überhaupt den Memphitischen Apiskult gegründet habe, denn derselbe Bericht meldet, dass Herr Mariette bereits „die Apisperioden von Amenophis III. an" gefunden habe. Man würde daraus nur schliessen können, dass vor der Zeit des Ramses die heiligen Stiere entweder anderswo begraben wurden, wogegen aber die Apiserwähnung unter Amenophis III. zu sprechen scheint, oder dass jener Prinz an der Gräberstätte zuerst ein Heiligthum erbaute, obgleich sonst die Tempelbauten nur von Königen auszugehen pflegten.

Bedenklicher für unsre Schlüsse könnte es aber scheinen, wenn es in jenem Berichte heisst, dass es „mit Hülfe zweier Angaben des Herrn Mariette gelungen ist, aus den demotischen Inschriften die Reihe der Apisperioden vollständig herzustellen, in so weit dieselbe die Herrschaft der Lagiden umfasst", und dass es die hieroglyphischen Stelen Herrn Mariette möglich gemacht haben „die Apisperioden von Amenophis III. bis zu den Zeiten der Lagiden herab nach Tagen zu bestimmen, wobei nur die 20. 23. und 29. Dynastie unterbrochen ist."

Hiernach könnte man meinen, es wären die Apisperioden in der Lagidenzeit andre als in der früheren Zeit gewesen, und ihr Anfang hätte auch zu andern Zeiten gewechselt, da sich ja sonst aus einem Anfange alle übrigen hätten ergeben müssen. In diesem Falle würde also überhaupt keine 25jährige Apisperiode vorhanden gewesen sein, da das Wesen der Periode in der regelmässigen Wiederkehr besteht; unser Versuch würde daher so

---

1) Syncell. p. 126. 149. Aristippus bei Clem. Al. Strom. I, p. 139: *Ἆπίς τε ὁ Ἄργους βασιλεὺς Μέμφιν οἰκίζει, ὥς φησιν Ἀρίστιππος ἐν πρώτῳ Ἀρκαδικῶν. Τοῦτον δὲ ὁ Ἀριστέας ὁ Ἀργεῖος ἐπονομασθῆναί φησι Σάραπιν καὶ τοῦτον εἶναι ὃν Αἰγύπτιοι σέβουσιν.* Vgl. Euseb. Praep. Ev. X, p. 293. Apollodor. Bibl. II, 1, 1. Ueber den eben so fabelhaften Sicyonischen König Apis, der noch früher gelebt haben soll, s. Syncell. p. 102.

wenig wie irgend ein andrer zum Ziele führen können. Die obige Mittheilung dürfte aber gar nicht von Apisperioden, sondern von Apiserscheinungen zu verstehen sein, da, wie die Inschrift unter Ptolemaeus Alexander lehrt, von diesen, nicht vom Tode des zuletzt gestorbenen Apis und also auch nicht vom Periodenwechsel an, besondere Apisjahre gezählt wurden. Wenn sich daher nicht anderweitig aus den Inschriften ergeben sollte, dass überhaupt keine 25jährigen Epochentage streng eingehalten wurden, so würden wir noch nicht berechtigt sein, dies aus den angeführten Mittheilungen zu schliessen.

Die Wahrscheinlichkeit übrigens, dass sich die Apisepochen wirklich an einen bestimmten Kalendertag anschlossen, ohne dass man der allmählichen Verschiebung desselben gegen den Neumond Rechnung trug, was anfangs noch zweifelhaft bleiben musste, ist jetzt mit hinreichendem Grunde aus dem in den Papyrus genannten Sterbetage des Apis unter Philometor zu entnehmen, findet aber auch noch eine fernere Unterstützung.

Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Apis und Mneuis nämlich, die oben vermuthet wurde, ist nicht allein wegen der als gleichzeitig gemeldeten Einführung ihrer Dienste, und nach dem Begriffe der Periode als einer Conjunktion von Sonne (Mneuis) und Mond (Apis) höchst wahrscheinlich, sondern wird auch durch die schon oben gefolgerte Gemeinschaftlichkeit ihrer Gräber im Sarapieion von Memphis, und ferner durch den Umstand bestätigt, dass beide Stiere auch zu gleicher Zeit getödtet worden zu sein scheinen. Ich glaube dies Letztere schliessen zu dürfen aus der Stelle eines Pariser Papyrus, der zwar leider noch nicht publicirt ist, aus welchem aber Letronne (Rec. I, p. 296) die Worte anführt: τὸ ἀνάλωμα τῶν Διδυμῶν τοῦ πένϑους τοῦ Μνήγειος „der Aufwand der Schwestern für die Trauer um den Mneuis.“ Wenn wie voraus zu setzen, dieser Papyrus zugleich mit den Urkunden der Didymoi zu Leyden, London und Rom gefunden worden ist, so dürfte er sich auch auf dieselben Schwestern beziehen, und derselben Zeit angehören wie jene. Da nun in jenen immer nur im allgemeinen τὸ πένϑος ohne den Gegenstand der Trauer erwähnt wird, in den Stellen aber, wo der Osorapis vorkommt, immer zugleich der Osormneuis mit genannt wird, dessen Namensbildung mit Osor (Osiris) schon auf den verstorbenen Mneuis hinweist, wie Osorapis auf den verstorbenen Apis, so ist der Schluss fast unvermeidlich, dass zu jener Zeit eine gleichzeitige Trauer um den Apis und den Mneuis eingetreten war, und beide folglich auch zu gleicher Zeit, wahrscheinlich an einem Tage, ihr Leben geendet hatten. Dass auch beide Stiere zugleich gefunden zu werden pflegten, darauf weist vielleicht die Erzählung unter Hadrian hin, nach welcher der neugefundene Apis *turbas inter populos creavit, apud quem deberet locari omnibus studiose certantibus.* Denn wenn wie Plutarch (de Is. c. 33) und Andere berichten, der Mneuis auch schwarz war, wie der Apis, so würde sich ein Streit zwischen Memphis und Heliopolis über den neu gefundenen Stier leichter begreifen lassen, da ihn die einen für einen Apis, die andern für einen Mneuis nehmen konnten.

Plinius (8, 71), Solinus (c. 32) und Ammianus (22, 14, 7) sprechen von einer Kuh, welche zugleich mit dem Apis gefunden und getödtet ward (Femina bos semel ei (Apidi) anno ostenditur, suis et ipsa insignibus, quan-

quam aliis: semperque eodem die et inveniri eam et exstingui tradunt. Plin.) Dies würde das dritte Thier sein, welches an demselben Tage gefunden und getödtet wurde, wenn man nicht etwa annehmen will, dass hier eine Verwechselung mit dem Mneuis statt gefunden habe. Die Kuh des Apis hätte in der That nur ein Symbol der Isis sein können, und wie diese in den astronomischen Mythus verflochten sein konnte und warum sie zugleich hätte sterben müssen, würde schwer zu erklären sein. Auch hatte der Apis nach Aelian nicht bloss eine Kuh, sondern ein ganzes Harem von Kühen zu seiner Wahl (de nat. anim. 11, 10: *θηλειῶν βοῶν ὡραίων οἶκοι, οἱονεὶ θάλαμοι, ὅτε ἐθέλοι καὶ ἣν ἐρᾷ θυμὸς ἀναβαίνειν αὐτόν.*)

Schwer möchte aber ein Grund anzugeben sein, warum gerade der 6. Phamenoth zum Epochentage gewählt worden sei. Dabei will ich hier nicht unterlassen darauf aufmerksam zu machen, dass im Todtenbuch c. 140 (vgl. c. 125, 12) eines nahe gelegenen Festes gedacht wird, welches 7 Tage früher, auf den 30. Mechir, fiel und dessen die Ueberschrift eines Kapitels in folgenden Worten gedenkt: „Buch der Ceremonien (Opfer) am 30. Mechir, wann voll ist das heilige Auge (d. i. die Mondscheibe, Selene?) am 30. Mechir.“

An ein und demselben Monatstage konnte der Mond nur alle 25 Jahre voll sein. Wir würden hier also dieselbe 25jährige Periode an einem andern bestimmten Kalendertage, und in andern Jahren gefeiert finden. Ein drittes Fest dieser Art wird endlich auch bei Plutarch (de Is. c. 52) erwähnt, welches am 30. Epiphi gefeiert wurde, *ὅτε σελήνη καὶ ἥλιος ἐπὶ μιᾶς εὐθείας γεγόνασιν*, „wann Mond und Sonne in gerader Linie stehen“, was entweder vom Vollmond, oder vom Neumond zu verstehen ist und nur aller 25 Jahre sich ereignen konnte, wie schon Parthey in seiner Ausgabe des Plutarch de Is. p. 248 bemerkt hat. Dieses Fest hiess *ὀφθαλμῶν Ὥρου γενέθλιον*, der Geburtstag der Augen des Horus, d. i. der Sonne und des Mondes.

Ob nun aber der 6. Phamenoth, oder ein andrer Tag, wirklich der stets wiederkehrende vorgeschriebene Todestag des Apis war, ob dieser überhaupt so streng eingehalten wurde durch die Tödtung des Stieres, wie es die Berichte der Schriftsteller voraussetzen lassen, und ob es uns gelungen ist, die wahren Epochenjahre aufzufinden, darüber werden uns hoffentlich die Denkmäler des Sarapieion, d. i. des Tempels und der Gräber des Osorapis, bald belehren. Bis dahin wäre es voreilig etwas mit grösserer Bestimmtheit behaupten zu wollen, als wir uns hier erlaubt haben. Sollten wir uns aber auch in unsern Schlüssen geirrt haben, so wird der Hinweis auf die verschiedenen noch zu lösenden Fragen doch vielleicht nicht ohne Nutzen sein.

Digitized by Google

Bibliographische Anzeigen.

Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-li et Yen-thsong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang; traduite du chinois par S t a n i s l a s J u l i e n, *membre de l'institut de France, des sociétés asiatiques de Paris et de Londres; correspondant des académies de Berlin et de St. Pétersbourg; professeur au collège de France etc. Paris, imprimé par autorisation de l'empereur à l'imprimerie impériale. MDCCCLIII. Chez Benjamin Duprat, libraire de l'institut, de la bibliothèque impériale etc.* LXXXIV u. 472 SS. gr. 8.

Alle Freunde der indischen Alterthumsforschung werden mit aufrichtiger Freude die Erscheinung des obigen lange erwarteten Werks begrüssen, weil von ihm zuversichtlich behauptet werden darf, dass es alle frühern aus den ergiebigen Fundgruben der Chinesischen Litteratur zu Tage geförderten Ergänzungen und Bereicherungen unsers Wissens von Indien an Wichtigkeit weit übertrifft. Dieses Lob wird ihm durch die musterhafte Genauigkeit der Uebersetzung, durch die ausgezeichnete Persönlichkeit des Reisenden und durch den reichhaltigen Inhalt des Werks gesichert.

Eine genaue Uebersetzung des Reiseberichts, von welchem jetzt die Rede ist, setzt einem nicht gehörig dazu ausgestatteten Uebersetzer zwei kaum zu überwindende Schwierigkeiten entgegen. Die erste wird durch den Styl des Hiouen-Thsang herbeigeführt, der jedem nur mit der classischen chinesischen Sprache vertrauten Sinologen gar häufig das richtige Verständniss unmöglich macht; die zweite wird durch die zahlreichen indischen Wörter bewirkt, die entweder mit chinesischen Charakteren umschrieben oder in das Chinesische übertragen sind. Da Stanislas Julien einstimmig als derjenige Gelehrte betrachtet wird, welcher unter den lebenden Sinologen die gründlichste und umfassendste Kenntniss der chinesischen Sprache und Litteratur besitzt, und vielfache Beweise davon geliefert hat, darf die vorliegende Uebersetzung mit vollem Vertrauen auf ihre Richtigkeit benutzt werden; ein Vorzug, der den meisten von andern Sinologen aus chinesischen Quellen geschöpften Mittheilungen über die fremden Länder und Völker abgeht. Auch *Abel-Rémusat's* Uebersetzungen von Stellen aus der Schrift des Hiouen-Thsang sind keineswegs frei von Misverständnissen, wie mehrere von Stanislas Julien angeführte Belege (Préf. p. X) darthun. Der schlagendste Beweis jedoch dafür, wie unentbehrlich eine genaue Bekanntschaft mit der Chinesischen Sprache ist, um vor folgereichen Misverständnissen zu schützen ist der folgende: Hiouen-Thsang unterscheidet in seiner Reisebeschreibung genau diejenigen Reiche, welche er selbst besucht hatte, von denen, von welchen er nur nach münd-

lichen Erkundigungen etwas berichtet hatte. Diese Unterscheidung wird in der Nachschrift zu dem *Si-jü-ki* oder dem Berichte über die westlichen Reiche ausdrücklich hervorgehoben (Préf. p. XXXVII). Sowohl *Abel-Rémusat*, als *Klaproth* haben diese zwei Ausdrücke misverstanden, und der letztere ist dadurch verleitet worden den Hiouen-Thsang nach *Sinhala* oder Ceylon reisen und von da nach dem Festlande zurückkehren zu lassen. Stanislas Julien hat daher in dem Verzeichnisse der von Hiouen-Thsang erwähnten 138 Königreiche p. 464 ff. die 28 durch den Druck unterschieden, von welchen er nur nach Hörensagen berichtet hatte. Eine nicht geringere Schwierigkeit als die Sprache bot die sichere Herstellung der vielen indischen Wörter dar, welche sowohl in dem von Hiouen-Thsang selbst geschriebenen Berichte von seinen Reisen, als in der von Hoeï-li und Yen-thsong verfassten Geschichte seines Lebens und seiner Reisen vorkommen. Stanislas Julien fühlte sich bei seinen ersten Versuchen, diese Wörter herzustellen, so häufig in der von ihm angefangenen Uebersetzung des Hiouen-Thsang gehemmt, dass er 1839 beschloss mit dem IV. Buche inne zu halten und sie erst dann wieder aufzunehmen, wenn es ihm gelungen sein würde, eine sichere Methode der Herstellung der zwei oben bezeichneten Arten von Sanskritwörtern zu finden. Von der grossen Schwierigkeit, diese Aufgabe mit Erfolg zu lösen, wird man sich einen Begriff machen, wenn man erstens sich vergegenwärtigt, wie unbeholfen die chinesische Schrift ist, um die zahlreichen Laute des indischen Alphabets gehörig zu unterscheiden, und wenn man zweitens erwägt, dass die chinesischen Uebersetzungen von Sanskritwörtern in häufigen Fällen kein Mittel darbieten, um zu bestimmen, welche unter mehreren Sanskritischen Synonymen bei der Zurückübersetzung in das Sanskrit zu wählen seien. Diese Unsicherheit in der Wahl wird noch dadurch vermehrt, dass die Sanskrit schreibenden Buddhisten die Sanskritwörter mitunter in von dem classischen Sprachgebrauche abweichenden Bedeutungen gebrauchen. Um bei der Auswahl das allein dem Chinesischen entsprechende Wort zu entdecken, mussten Beispiele zusammen gesucht werden, die keinem Zweifel unterlägen und daher in zweifelhaften Fällen den Ausschlag geben könnten. Die letzte Gattung von solchen in chinesisch-buddhistischen Schriften vorkommenden Wörtern musste sehr zahlreich werden, weil, seitdem die chinesischen Buddhisten gegen den Schluss des zweiten christlichen Jahrhunderts angefangen hatten indische Bücher in die Sprache des Reichs der Mitte zu übertragen, 5 Classen von indischen Wörtern nach unabänderlichen Regeln festgestellt wurden, welche aus verschiedenen Gründen nicht in das Chinesische übersetzt, sondern nur mit chinesischen Charakteren umschrieben werden sollten. Stanislas Julien hat (Préf. p. XVII ff.) einen ausführlichen Bericht von seinen Bemühungen erstattet, um eine sicher leitende Richtschnur für die Herstellung beider Arten von Sanskritwörtern zu gewinnen. Die Hülfsmittel, welche ihm die chinesische Litteratur darbot, sind zweierlei, erstens: Syllabarien, in welchen die indischen Wörter mit chinesischen Schriftzeichen umschrieben sind; diese sind jedoch unvollständig und leisteten ihm nur geringen Vorschub. Viel brauchbarer ist die zweite Art von Hülfsmitteln, von welchen jetzt die Rede ist, nämlich Wörterbücher, in denen buddhistische Ausdrücke erklärt sind. Ausser einem in Paris befindlichen sehr ungenügenden Wörter-

Digitized by Google

buche konnte Stanislas Julien zwei seltene in der Bibliothek des asiatischen Departements in Petersburg aufbewahrte Schriften dieser Art benutzen. Die erste enthält eine beinahe vollständige Sammlung der Laute und der Bedeutungen der Sanskritwörter, welche in den heiligen Schriften aus der Zeit der *Thang*-Dynastie vorkommen, und ist von *Juen-sing* gegen das Jahr 649 verfasst worden, der als Uebersetzer bei dem Kloster der grossen Wohlthätigkeit angestellt und ein Mitarbeiter Hiouen-Thsang's war. Das zweite Wörterbuch liefert eine Sammlung der in das Chinesische übertragenen indischen Namen und ist von einem Mönche des Klosters *King-te-sse* zwischen 1143 und 1157 zusammengestellt worden. Durch die Zusammenstellung der zahlreichen in den zwei obigen Schriften enthaltenen Sanskritwörter und der ihnen beigefügten Erklärungen erhielt St. Julien einen beträchtlichen Vorrath von solchen Sanskritwörtern, welche in chinesischen Schriften gebraucht werden und von welchen ungefähr der 4. Theil als genau gelesen erkannt wurde. Durch die fortgesetzte Analyse noch andrer indischer Wörter ist es seinem Scharfsinn gelungen, ein vollständiges chinesisch-sanskritisches Alphabet aufzustellen, mit dessen Hülfe er mit Sicherheit die mit chinesischen Charakteren umschriebenen indischen Wörter auf ihre indische Orthographie zurückzuführen im Stande ist. Er hat diese Entdeckung zuerst im *Journ. As.* IV. Sér. X. p. 81 ff. bekannt gemacht und seitdem noch vervollkommnet. Dadurch ist er auch in den Stand gesetzt worden ein Verzeichniss von beinahe 900 Titeln von indischen in das chinesische übertragenen Werken in folgendem Aufsatze: „Concordance sinico-samskrite d'un nombre considérable de titres d'ouvrages bouddhiques, recueillie dans un catalogue chinois de l'an 1306, et publiée, après le déchiffrement et la restitution des mots indiens.“ im *Journ. As.* IV. Sér. XIV. p. 353 ff. zu veröffentlichen. Erst durch dieses Verzeichniss ist es möglich geworden sich eine deutliche Vorstellung von der Reichhaltigkeit dieses Zweigs der chinesischen Litteratur zu bilden und den Nutzen vorauszusehen, den ihre Ausbeutung für die Aufklärung des Buddhismus herbeiführen würde, wenn dazu gehörig befähigte Gelehrte sich dieser Arbeit widmeten. Die Entdeckung eines sicher leitenden Verfahrens bei der Zurückführung der mit chinesischen Schriftzeichen umschriebenen indischen Wörter auf die richtige Schreibung darf als ein bedeutender Fortschritt der chinesischen Philologie betrachtet werden, weil dadurch den nicht seltenen Irrthümern und dem unsichern Verfahren der frühern Uebersetzer chinesischer indische Wörter enthaltenden Werke ein Ziel gesetzt wird. In der vorliegenden Uebersetzung so wie in den übrigen von St. J. aus dem Chinesischen übersetzten Nachrichten von Indien finden wir die Sanskritwörter so genau wieder hergestellt, dass an ihrer Richtigkeit nicht gezweifelt werden darf, auch wenn es z. B. früher ganz unbekannte geographische Namen sind. Es wäre daher zu wünschen, dass er den Plan ausführte, sein chinesisch-sanskritisches Alphabet herauszugeben, damit andre Sinologen sich dessen bedienen könnten. Bei der Herstellung der in das Chinesische übertragenen Sanskritwörter tritt die schon oben bezeichnete Schwierigkeit ein, das rechte Wort unter den verschiedenen möglichen Synonymen zu entdecken. Auch in diesem Falle hat St. J. meistens das Richtige getroffen; solchen Wörtern, bei denen ihm ein Zweifel blieb, hat er mit lobenswerther Gewissenhaftigkeit ein Fragezeichen beigefügt.

Ich kann aus eigner Erfahrung bezeugen, dass er stets triftige Gründe für die von ihm getroffene Auswahl gehabt hat, und dass man sich hüten muss, von den gewöhnlichen Bedeutungen der Sanskritwörter ausgehend, andere statt der von ihm vorgezogenen setzen zu wollen. Da bis jetzt die buddhistisch-sanskritische Litteratur von keinem andern Gelehrten gründlich bearbeitet worden ist, ausser von Burnouf in seiner bekannten: „Introduction à l'histoire du buddhisme indien" und in dem nach seinem Tode erschienenen: „Le Lotus de la bonne loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au buddhisme" wäre es sehr verdienstlich, wenn St. J. die von ihm angelegten Sammlungen von buddhistischen Sanskritwörtern herausgeben wollte.

Durch seine gründlichen Kenntnisse und seine Talente war Hiouen-Thsang der hervorragendste unter den chinesischen Pilgern, welche, vom frommen Eifer angespornt, Indien besuchten; durch seinen vieljährigen Aufenthalt und seine weiten Reisen in diesem Lande wurde er vor allen seinen Landesgenossen befähigt, einen genauen und einsichtsvollen Bericht von Indien abzustatten. Er stammte von einer angesehenen Familie ab, war 602 geboren und erwarb sich frühzeitig Kenntnisse in den heiligen buddhistischen Schriften sowohl, als in der übrigen Litteratur und der Geschichte seines Vaterlandes; mit besonderem Eifer widmete er sich dem Studium der Werke des *Lao-tseu* und des *Tshung-tseu* oder des Confucius. In seinem 20. Jahre empfing er die höchsten Weihen des Mönchthums. Nachher suchte er alle berühmten Lehrer auf, unterhielt sich mit ihnen und prüfte den Inhalt ihrer Lehren; als er jedoch ihre Behauptungen mit den Lehren der heiligen Schrift verglich, gewann er die Ueberzeugung, dass zwischen beiden bedeutende Verschiedenheiten obwalteten, so dass er rathlos wurde, welchem Systeme er den Vorzug geben sollte. Er gelobte daher, nach den westlichen Ländern zu reisen, um dort die weisen Männer über die Punkte zu befragen, welche seinen Geist beunruhigten. Ueber seine Reisen gestattet der Zweck dieser Anzeige nur einige einzelne Bemerkungen. Er verliess sein Vaterland im Jahre 629 und durchzog zuerst die grosse sandige Wüste *Schamo* in Nordwest der chinesischen Grenze. Er gelangte darauf nach der Hauptstadt der Uiguren, welche wie das Volk selbst von ihm *I'-gur* genannt wird, und welche vermuthlich das heutige Hami oder Khamil ist. Sein Weg führte den Hiouen-Thsang durch die Dsungarei und dann über den Musur-dabaghan, den nördlichsten Theil des Tsong-ling oder des Belurtag, von dessen mühsamer und gefährlicher Uebersteigung er eine lebhafte Schilderung entwirft. Von dem Juxartes-Thale aus, welches im Westen des eben genannten Gebirges liegt, durchreiste er Baktrien, das westliche und östliche Kabulistan [1]). Nach dem Besuche

1) Bei der in der Vorrede mitgetheilten Uebersicht der Reisen des Hiouen-Thsang hat sich p. LII ein Misverständniss eingeschlichen. Der Fluss Çubhavastu ist nicht der gegenwärtig Swan, von den Alten Soanos genannte, sondern der Suastos der Alten und ein Zufluss des Pangkora, der von den Indern auch Suvâstu geheissen wird und jetzt Suwad heisst; s. meine *Ind. Alt.* II, S. 132 Nr. 2 und S. 669. Es ist daher nicht die von Hiouen-Thsang *Mung-kie-li* genannte Hauptstadt *Udjâna's*, das N.O. von Attok auf der Strasse nach Muzaffarâbâd gelegene Mongheli. Auch Hiouen-Thsang bestätigt die

Digitized by Google

Kaçmira's und der Reiche des westlichen und des innern Indiens erreichte Hiouen-Thsang Magadha, das Hauptziel seiner Reisen. Dieses Land, welches schon in der ältern Geschichte des Buddhismus so bedeutend hervortritt, erscheint auch in Hiouen-Thsang's Beschreibung desselben als ein Hauptsitz der Lehre Çâkjamuni's. Er fand dort eine grosse Zahl von Heiligthümern und Klöstern; es lebten dort damals 10,000 Mönche, welche sich durch ihre Studien der heiligen Schriften und anderer Schriften, so wie durch ihren frommen Wandel auszeichneten. Kein indisches Land wird so ausführlich von unserm Reisenden beschrieben als dieses. Bei dieser Gelegenheit wird einer der interessantesten Abschnitte seiner Lebensbeschreibung eingeschaltet, derjenige nämlich, in welchem die Verfasser derselben sich bemühen, ihren Landsleuten eine Vorstellung von der Grammatik der Sanskritsprache beizubringen, mit deren Regeln und künstlicher, nur durch langwierige Studien begreifbaren Terminologie Hiouen-Thsang sich ganz vertraut gemacht hatte. Da die chinesische Sprache bekanntlich der grammatischen Formen entbehrt und in ihr daher Ausdrücke zur Bezeichnung derselben ganz fehlen, musste es den Verfassern seiner Lebensbeschreibung, so wie dem Hiouen-Thsang selbst, schwer werden ihren Landesgenossen eine einigermassen klare Vorstellung von dem Wesen der Sanskritsprache zu verschaffen. Sie mussten sich zu diesem Behufe Wörter bedienen, welche in ihrer Sprache ganz andere Bedeutungen haben. Sie hielten es deshalb für unvermeidlich, den den Chinesen schwer verständlichen grammatischen Definitionen Beispiele beizufügen, durch welche die Bedeutungen der Endungen der Nomina und Zeitwörter

---

frühere Ansicht über die Lage Udjâna's am Suwad. Er geht nämlich nach p. 84 ff. von *Purushapura* oder Peshaver über einen grossen Fluss, unter welchem der Kabul-Fluss verstanden werden muss, kommt darauf nach *Pushkalavatî*, dem *Peukelaetis* der Alten, und sodann nach der Stadt *Utakhanda*, welche nach seinem Berichte dem heutigen Attok gegenüber lag, obwohl der jetzige Name aus dem alten entstanden ist. Von hier aus überstieg Hiouen-Thsang Gebirge und Thäler nach N. reisend und gelangte sodann nach Udjâna. Die Entfernung 600 *li* oder ungefähr 30 g. M. ist nicht zu gross, wenn in Anschlag gebracht wird, dass die Strasse den Windungen der Thäler des Gebirges folgte, durch welches das Indus-Gebiet von dem des Suwad getrennt wird. Es kommt noch hinzu, dass der alte Name der Hauptstadt Udjâna's in dem des Dorfes Mangaltban im Lande der Jusufzei Afghanen erhalten ist; s. *Account of the Esafzai-Affghans inhabiting Sama (the plains), Swat, Bunher and the Chamla valley etc. By Shekh Khash Alee.* im J. of the As. S. of B. XIV, p. 738. In der Aufzählung der dortigen Stämme der Jusufzei nebst den Namen ihrer Dörfer und ihrer Häuptlinge sind die das Buner-Thal bewohnenden nicht als solche bezeichnet, sondern als die des *Sirdar Futteh Khan;* dass damit die Stämme des Buner-Thals gemeint sind, erhellt sowohl daraus, dass die Wohnsitze der drei übrigen Abtheilungen ausdrücklich erwähnt werden, als daraus, dass nach *Notes on the Eusofzye tribes of Afghanistan. By the late Capt. Edward Conolly.* Ebend. IX, p. 924 Futteh Khan ein berühmter und mächtiger Häuptling der Jusufzei war, dessen Hoheit auch die Stämme des Suwad- und des Buner-Thales anerkannten. Das letzte Thal liegt im O. der Quellen des Suwad. Nach Hiouen-Thsang p. 86 lag die Hauptstadt Udjâna's 250 *li* oder etwas $10\frac{1}{4}$ g. M. S.-W. von den Quellen des Çubhavâstu, daher wohl in der Mündung des Buner-Thales in das des Suwad. Mangaltban ist entstellt aus *Mangalasthana*, d. h. Ort des Glücks; der alte Name lautete demnach *Mangala*, d. h. glücklich.

Digitized by Google

ihren Landsleuten verständlich gemacht werden sollten. Ob es ihnen gelungen sei, durch diesen dürftigen Abriss der Sanskritgrammatik den Chinesen einen Begriff von ihr mitzutheilen, muss füglich bezweifelt werden. — Nachdem Hiouen-Thsang während seines 5jährigen Aufenthalts in Magadha sich eine vollständige Kenntniss der Sanskritsprache erworben und den Inhalt aller Bücher der drei Sammlungen der heiligen Schriften oder des *Tripitaka* und aller wichtigen brahmanischen Werke ergründet hatte, beschloss er, diejenigen Theile Indiens zu bereisen, die er noch nicht besucht hatte. Er durchwanderte zuerst einen grossen Theil Bengalens und nachher die östlichen Küstenländer bis *Drâvida*, welcher Name bei ihm nicht in der weitern Bedeutung gebraucht wird, in welcher er das Gebiet der Tamilischen Sprache bezeichnet, sondern in der engern eines besondern Reichs, dessen Hauptstadt *Kânkî* am Palarflusse war. Hiouen-Thsang nahm von hier aus seinen Weg quer durch das Hochland des Dekhans und gelangte sodann nach *Konkana* an der Malabar-Küste. Er besuchte nachher die nördlicher gelegenen Reiche, später die in dem Gebiete des Indus liegenden und kehrte zuletzt nach Magadha zurück, wo die für ihn ruhmreichste Begebenheit während seiner weiten Wanderungen in der Fremde sich zutrug. Sie wird p. 211 ff. mit vielen bemerkenswerthen Einzelnheiten erzählt; hier mögen nur die Hauptumstände hervorgehoben werden.

Hiouen-Thsang war durch seine tiefen Kenntnisse der heiligen Bücher und anderer Schriften, so wie der philosophischen Lehren, durch seinen frommen Wandel und durch seine Ueberlegenheit in der Widerlegung der Behauptungen anderer Secten sehr berühmt geworden, und hatte so sehr das Vertrauen gewonnen, dass die Schüler eines sehr geachteten Lehrers, des *Sinharaçmi*, diesen verliessen und dem Hiouen-Thsang sich anschlossen. Dieser hatte eine Schrift verfasst, in welcher er die in den *Mahâjâna-Sûtra* enthaltenen Lehren als die allein wahren und die Unzulässigkeit der in den *Hinajâna-Sûtra* vorgetragenen dargethan hatte. Das Wort *sûtra* bezeichnet, wie bekannt, bei den Buddhisten den ersten Theil ihrer heiligen Schriften, in welchen die Aussprüche und Reden des Stifters ihrer Religion, seine Unterredungen mit seinen Zuhörern und seine Belehrungen derselben enthalten sind. Die einfachen, älteren werden *Hinajâna* oder die des kleinen Fuhrwerks, die ausführlichern späteren *Mahâjâna* oder die des grossen Fuhrwerks genannt. Die Schrift des ausländischen Buddhisten wurde von einem Brahmanen dem *Kumâra* von *Kâmarûpa* oder Vorder-Asam mitgetheilt. Er wurde so sehr von ihr befriedigt, dass er den Hiouen-Thsang zu sich einlud. Als dieser der Einladung des Königs Folge geleistet und der viel mächtigere Beherrscher Magadha's *Çilâditja* es erfahren hatte, drohte er dem Kumâra mit seinem Zorne, wenn er ihm nicht den berühmten Fremdling zusende. *Kumâra* entschloss sich zugleich mit dem Hiouen-Thsang dem Könige Magadha's seine Huldigungen darzubringen. Çilâditja nahm den fremden Lehrer sehr ehrenvoll auf, überzeugte sich von der Vortrefflichkeit der Schrift desselben und beschloss, in *Kanjâkubġa* oder Kanog eine grosse Versammlung der der heiligen Bücher kundigen Geistlichen aus den verschiedenen indischen Königreichen zu berufen, um dort mit dem aus dem fernen China gekommenen Lehrer über die wahre Lehre zu verhandeln. Eine grosse Anzahl der berühmtesten und

gelehrtesten buddhistsichen Geistlichen und 2000 Brahmanen fanden sich daselbst ein. Hiouen-Thsang wurde zum Präsidenten der Versammlung ernannt. Nachdem während 5 Tagen kein Anhänger der Hinajâna-Sutra es gewagt hatte die Richtigkeit der in dem Werke des Hiouen-Thsang aufgestellten Grundsätze zu bekämpfen, fassten die mit jenem Gleichgesinnten gegen diesen einen heftigen Zorn, verläumdeten ihn und verschworen sich gegen sein Leben. Çilâditja erliess darauf den Befehl, jeden Irrlehrer, welcher den Hiouen-Thsang körperlich zu verletzen wagte, zu tödten; wer ihn verläumdete, dem sollte die Zunge ausgeschnitten werden. Die Anhänger der falschen Lehre verstummten darauf, und als während 18 Tagen Niemand unter ihnen gegen den fremden Mann aufzutreten sich erkühnte, wurde die Versammlung aufgelöst. Durch diesen seinen Sieg, seine Predigten und sein überschwängliches Lob der *Mahâjâna-Sûtra* bewog Hiouen-Thsang viele Jünger der entgegengesetzten Ansichten den Pfad der Irrthümer zu verlassen und sich dem rechten Wege zuzuwenden. Er erhielt den ehrenvollen Beinamen *Moxadeva*, Gott der Befreiung, und wurde von *Çilâditja* und *Kumâra* mit Ehrenbezeugungen überhäuft; der Ruf seiner Talente und seiner Tugenden wurde durch diese That sehr weit verbreitet. — Die übrigen Ereignisse seines Lebens p. 257 ff. brauchen hier nur kurz berichtet zu werden. Nach einem beinahe 16jährigen Aufenthalte in den indischen Ländern kehrte er mit Kenntnissen bereichert und mit einer zahlreichen Sammlung der heiligen Bücher und mehrern Statuen Buddha's nach seinem Vaterlande zurück. Çilâditja sorgte, so weit sein mächtiger Einfluss sich erstreckte, für die Sicherheit seiner Reise. Er durchzog zum zweiten Male das innere Indien, das Penǵâb, Kabulistan und Baktrien. Von hier aus schlug er einen andern Weg ein als den auf der Reise nach Indien genommenen; er folgte nämlich dem Laufe des Oxus und ist der älteste Reisende, von dem wir wissen, dass er die Hochebene Pamer besucht hat, wo der Oxus dem See Sir-i-cul entfliesst. Er verweilte nachher in den 3 bekannten Städten Ost-Turkestan's: Kashgar, Jarkand und Khoten. Von hier aus gelangte er auf mehreren Umwegen nach seinem Vaterlande, wo er von dem damaligen in Lojang residirenden Kaiser Thien-wu-ching-hoang-ti feierlich empfangen ward. Er verfasste vom Kaiser dazu aufgefordert im Jahre 648 eine Beschreibung seiner Reisen, welche den Titel *Si-jü-ki*, oder vollständiger: *Ta-thang-si-jü-ki*, d. h. unter den Thang veröffentlichter Bericht über die westlichen Länder. Die von Hiouen-Thsang mitgebrachten heiligen Bücher und Statuen Buddha's wurden in dem Kloster der grossen Wohlthätigkeit aufbewahrt. Der Kaiser liess ferner für ihn ein besonderes Gebäude erbauen, in welchem er die von ihm in Indien gesammelten heiligen Schriften übersetzen sollte. Er übertrug mehrere der wichtigsten Werke in das Chinesische, deren Titel hier unerwähnt bleiben mögen. Er starb 664 und wurde auf den Befehl des Kaisers auf öffentliche Kosten feierlich bestattet.

Aus dieser Uebersicht der Lebensgeschichte dieses chinesischen Pilgers erhellt, dass er durch seine gründliche Kenntniss der indischen Sprache und Litteratur, so wie durch seinen vieljährigen Aufenthalt in den indischen Ländern gehörig in den Stand gesetzt war, um dieses Land und dessen Zustände genau zu beschreiben. Die Erwartung, die wir von dem hohen Werthe der vorliegenden aus seinem eignen Werke geschöpften Schrift hegen dürfen,

Digitized by Google

wird in vollem Maasse bestätigt; nur muss bei der Beurtheilung derselben nicht übersehen werden, dass Hiouen-Thsang ein eifriger Anhänger der Lehre Çâkjasinha's war, und daher mit Vorliebe nur solche Gegenstände ins Auge gefasst haben wird, welche auf sie eine Beziehung besitzen.

Ich wende mich jetzt zu dem Inhalte und dem Werthe der Schrift, deren vortreffliche Uebersetzung wir Stanislas Julien zu verdanken haben. Er zählt zuerst in der Vorrede p. IV ff. die noch erhaltenen Berichte chinesischer Pilger auf, welche Indien besucht haben, und zeigt die Ausgaben derselben an. Die erste Schrift dieser Art ist die bekannte von Fa-hien, der 399 seine Reise antrat, welche „Fo-kue-ki" oder Bericht über die Reiche *Buddhas* betitelt ist. Das zweite Werke führt den Titel *Seng-hoeï-sing-sse-si-jü-ki* und hat zu Verfassern *Hoeï-seng* und *Song-jün*, welche von der Kaiserin im Jahre 518 nach Indien gesandt worden waren, um dort die heiligen Bücher zu sammeln; der Titel bedeutet: Bericht der nach Indien gesandten *Hoeï-seng* und *Song-jün*. Von dem dritten Werke, dem *Si-jü-ki*, ist schon früher bemerkt worden, dass es von Hiouen-Thsang im Jahre 648 abgefasst wurde und seine eigne Beschreibung seiner weiten Reisen enthält. Die vierte Schrift ist die jetzt zum ersten Male übersetzte. Von ihren Verfassern hiess der Erste *Hoeï-li*, welcher sich durch seine Talente und Kenntnisse auszeichnete und vom Kaiser beauftragt worden war, unter der Leitung Hiouen-Thsang's indische Schriften zu übersetzen. Um das Andenken desselben zu ehren und auf die Nachwelt zu bringen, beschloss er (s. préf. p. LXXVI ff.) eine besondere Beschreibung der Reisen seines berühmten Landsmannes zu verfassen, starb aber ehe er sie vollendet hatte. Nach seinem Tode ging seine Handschrift verloren und wurde erst nach einigen Jahren wieder entdeckt. Seine ehemaligen Schüler beauftragten den *Jen-thsong* damit, die zerstreuten Blätter der Handschrift zu ordnen und eine Einleitung zu schreiben. *Jen-thsong* berichtigte die Irrthümer und ergänzte mit Hülfe unedirter Urkunden die Lücken des Werks seines Vorgängers; auch verlieh er dem Style grössere Klarheit und grössern Schmuck. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Der vollständige Titel lautet: *Ta-thang-ts'e'-en-sse-san-thsang-fa-sse-tsh'ouen. Hoeï-li-pen-shi-jen-thsong-tsien*, und bedeutet die von *Hoeï-li* und *Jen-thsong* verfasste Geschichte des Meisters des Gesetzes der drei Sammlungen aus dem Kloster der grossen Wohlthätigkeit. Die fünfte Reisebeschreibung ist gegen das Jahr 730 in Folge eines kaiserlichen Befehls abgefasst worden und betitelt: *Ta-thang-khieou-fa-kao-seng-tsh'ouen. Thang-seng-i-tsing-tsiouen*, d. h. Beschreibung der Reiserouten von (sechs und fünfzig) frommen Männern, welche unter der Dynastie der Thang im W. Chinas reisten, um das Gesetz zu suchen. Das sechste und späteste Werk unter denjenigen, von welchen jetzt die Rede ist, beschreibt die Reise nur eines einzigen chinesischen Buddhisten des *Khi-nie*, welcher im Jahre 964 an der Spitze von 300 *Çramana* nach den westlichen Ländern ausgesendet wurde; er kehrte 976 zurück. Nach seinen Notizen verfasste *Fang-tshing-ta* unter derselben Dynastie einen Bericht über die Reisen des *Khi-nie*. Von den 6 aufgezählten Schriften besitzt unbedingt den grössten Werth die von Hiouen-Thsang selbst hinterlassene Beschreibung seiner Reisen sowohl wegen der Reichhaltigkeit ihres Inhalts, als wegen der Zuverlässigkeit der Angaben und wegen der Ausführlichkeit einzelner Theile derselben. Auch

Digitized by Google

haben ***Abel-Rémusat*** und ***Klaproth*** die hohe Bedeutung dieses Werks erkannt und der erste kündigte sogar in seinen Mélanges posthumes p. 77 in der Note seine Absicht an, in einer nächstens herauszugebenden Sammlung der Reisen der Samanäer in Indien die Einzelnheiten der Reisen des Hiouen-Thsang mitzutheilen, obwohl man damals in Paris nur allerdings ziemlich zahlreiche Auszüge aus dem Werke Hiouen-Thsang's in dem ***Pin-i-tien*** oder Berichte über die fremden Länder und Völker besass. Aus ihm hat ***Landresse*** in einem Anhange zu Fokoueki p. 377 ff. eine Zusammenstellung der von Hiouen-Thsang erwähnten Länder mit ihren Entfernungen von einander und einzelnen Notizen mitgetheilt, und versucht, die Reihenfolge der Länder wieder herzustellen; — ein Versuch, der nicht vollständig gelingen konnte, weil ihm die oben hervorgehobene Unterscheidung der von jenem Reisenden selbst bereisten und nur von ihm nach Mittheilung Anderer besprochenen Länder entgangen war. Dieser Ursprung jenes Länderverzeichnisses darf nicht übersehen werden, wenn die Frage von der Glaubwürdigkeit Hiouen-Thsang's behandelt wird. Bei aller Achtung vor den Kenntnissen ***Abel-Rémusat's*** darf füglich bezweifelt werden, ob er im Stande gewesen wäre, die einem Uebersetzer der Reisebeschreibung des Hiouen-Thsang durch seinen dunkeln Styl und die vielen in ihr vorkommenden indischen Wörter entgegen gestellten Hindernisse glücklich zu überwinden, besonders da er noch keine sichere Methode der Wiederherstellung dieser Wörter entdeckt hatte und St. J., wie wir gesehen haben, seine schon begonnene Uebersetzung unterbrach, obwohl er vor etwa 16 Jahren ein vollständiges Exemplar der Urschrift und später noch zwei andre aus China erhalten hatte, und seine Uebersetzung erst dann wieder aufnahm, als er eines sichern Verfahrens bei der Wiederherstellung der Sanskritwörter sich versichert hatte. Seine Vorrede enthält ausser dem oben schon mitgetheilten Berichte über diese Entdeckung zunächst eine Uebersicht der Reisen des Hiouen-Thsang p. XL ff., dann eine Vertheidigung seiner Glaubwürdigkeit p. LXVIII ff. und einige Lebensnachrichten von den Verfassern der übersetzten Schrift p. LXXVI ff., aus welchen die Hauptpunkte schon mitgetheilt worden sind. Es folgt zuletzt p. LXXIX ff. eine Angabe über den Inhalt des beabsichtigten zweiten Bandes; auf diesen, so wie auf die Glaubwürdigkeit des Hiouen-Thsang, werde ich später zurückkommen. St. J. hatte zuerst die Absicht seine Uebersetzung von H.-Th.'s eigner Schrift dem Drucke zu übergeben, änderte sie aber, als er erfuhr, dass in Petersburg ein Exemplar der nach dem Tode des H.-Th. verfassten Beschreibung seines Lebens und seiner Reisen sich vorfand, und beschloss, nachdem er sie sich verschafft hatte, sie zuerst zu übersetzen und drucken zu lassen, weil dieses Werk eine vollständige Lebensbeschreibung des kenntnissreichen und berühmten Pilgers darbietet, nicht die vielen Legenden seiner eignen Schrift enthält und nicht so ausführlich ist, als diese; in ihr nimmt z. B. die Beschreibung Magadha's allein 108 Seiten in der chinesischen Urschrift ein. Die übersetzte Schrift enthält in den 5 ersten Büchern die Jugendgeschichte und die Beschreibung der Reisen des H.-Th.; in den 5 folgenden ist die Geschichte seiner letzten Lebensjahre erzählt. Den Schluss bilden: Les documents géographiques sur les pays mentionnés dans l'histoire de la vie et des voyages de Hiouen-Thsang p. 353 ff. Sie sind alphabetisch geordnet und mit wenigen

Ausnahmen aus dem *Si-jü-ki* geschöpft. Das Werk besitzt in zwiefacher Beziehung einen bedeutenden Werth. In ihm werden mit grosser Sachkenntniss die Zustände des Buddhismus in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in denjenigen Ländern, die er bereiste, geschildert; es liefert zweitens eine ziemlich vollständige topographische Beschreibung derselben für diese Zeit und, was Indien betrifft, zum Theil für frühere. Ausserdem werden gelegentlich einzelne Thatsachen aus der Geschichte Indiens berichtet. Was den ersten Punkt anbelangt, so gedenkt H.-Th. der Klöster und der religiösen Bauwerke in den ihm bekannt gewordenen Ländern, wenn auch nicht vollständig, so doch der bedeutendsten. Er theilt auch einige Angaben über die Lehren der 18 buddhistischen Secten mit, von welchen bisher wenig mehr als ihre Namen bekannt waren. Er pflegt die Schriften zu bezeichnen, die in den verschiedenen Klöstern vorzugsweise studirt werden. Wir lernen weiter von ihm eine beträchtliche Zahl von Titeln früher unbekannter Schriften kennen, so wie die Namen mehrerer damals berühmter Lehrer. Er bereichert endlich in einigen Fällen die vorhandene Kenntniss von wichtigen Ereignissen in der Geschichte des Buddhismus; so giebt er z. B. p. 95 zuerst eine genaue Auskunft über die Arbeiten der vierten buddhistischen Synode. Nicht weniger schätzbar sind die von H.-Th. mitgetheilten geographischen Nachrichten, welche erst durch die vorliegende Uebersetzung der Forschung einen vollständigen Ertrag bringen werden. Ihm verdanken wir ein beinahe vollständiges Verzeichniss der indischen und der Indien im W. und N. W. nahe liegenden Länder nebst Angaben der Entfernungen derselben von einander und der Richtungen der Strassen, welche nach ihnen führen. Dass H.-Th. von diesen Ländern nur bemerkt hat, was ihm als einem Buddhisten wichtig erschien, ist schon früher erwähnt worden. Mit Hülfe seiner Angaben sind wir in den Stand gesetzt, eine Karte von Indien, einem Theile Balukistans, Kabulistan, dem westlichen und östlichen Turkestan zu entwerfen, auf der nur höchst wenige Gegenden nicht mit ihren Namen benannt werden können. Unter diesen Ländernamen werden mehrere zuerst von H.-Th. genannt und sind noch nicht in andern Schriften aufgefunden worden. In Beziehung auf sie bemerke ich, dass er nur selten die Hauptstädte der Länder angiebt und gewöhnlich ein Land nach dessen Hauptstadt benennt, obwohl in einigen Fällen kaum richtig, wie z. B. bei *Mathurâ* p. 421, weil dieser Name eine bekannte Stadt in Indien bezeichnet. Bei der Benutzung der geographischen Nachrichten des H.-Th. ist nicht zu übersehen, dass er nicht die Absicht hatte eine politische Geographie der Länder zu liefern, von welchen er spricht, und nur ausnahmsweise ihre Könige nennt oder von dem Umfange der Macht der letztern etwas bemerkt. Es würde daher ein Irrthum sein, alle die von ihm aufgeführten Länder als selbstständige Reiche zu betrachten. Dass ich Recht habe, die Sache so anzusehen, erhellt daraus, dass *Çîlâditja* die Einkünfte von 8 grossen Städten *Odra's* oder Orissa's einem berühmten Lehrer, dem *Gajasena*, nach p. 213 schenkte und nach p. 244 achtzehn Königen Befehle ertheilen konnte, die ihm daher unterworfen gewesen sein müssen. Ueberlegt man, dass von keinem andern gleichzeitigen oder einer andern Sprache sich bedienenden Schriftsteller so befriedigende Aufschlüsse über die Geographie desjenigen Theiles von Asien, den H.-Th. besuchte, zu erwarten sind, wird man nicht anstehen, seine geographischen

Digitized by Google

Mittheilungen als höchst schätzenswerth zu betrachten. Auch seine Bestimmungen der Entfernungen der Länder von einander werden im Allgemeinen die Prüfung bestehen, wenn man nicht unbillige Forderungen an sie macht; nur bei einem kleinen Theile derselben, nämlich bei den Ländern in der Nähe Guzerat's, sind die Zahlen der Entfernungen beträchtlich zu gross und die Richtungen der Strassen mitunter falsch angegeben worden, wie auch St. J. (préf. p. LXIV) bemerkt hat; diese Irrthümer können jedoch durch die noch erhaltenen Namen der Oertlichkeiten und durch die aus andern Quellen zu ermittelnden Lagen derselben berichtigt werden und können deshalb die Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit der sonstigen geographischen Nachrichten des H.-Th. nicht beeinträchtigen. Diese Eigenschaften treten erst jetzt durch die vollständige Uebersetzung seiner geographischen Berichte in ihr volles Licht; dennoch liessen sie sich schon aus der sehr verkürzten Gestalt erkennen, in welcher sie früher vorlagen, und haben auch in ihr dazu gedient, manche Punkte in der ältern Geographie Indiens aufzuklären. Es ist daher schwer zu begreifen, wie der engl. Major *Anderson* (in seinem An attempt to identify some of the places mentioned in the Itinerary of H.-Th. im Journ. of the As. Soc. of B. XVI. p. 1186 ff.) durch Deutungen der von H.-Th. erwähnten geographischen Namen aus arabischen und persischen geographischen Werken zu der Behauptung gelangt ist, dass sein Reisebericht auf arabische und persische Geographien, vorzüglich auf die des *Edrisi* gegründet sei und ihm höchstens ein Alter von 100 Jahren zukomme. Er betrachtet ihn als das Machwerk eines modernen Schriftstellers, der nach dem Beispiele des Anacharsis von Barthélemy, nachdem er die Reisen eines erdichteten H.-Th. gelesen hatte, es unternahm die Reisen eines jungen chinesischen Anacharsis zu beschreiben und in ihnen die Wanderungen mehrerer Lama in allen Theilen Asiens darzustellen, in denen der Buddhismus Eingang gefunden hatte. St. J. hält es mit Recht (préf. p. LXVIII) für überflüssig, diese ungereimte Hypothese ernsthaft zu widerlegen, dagegen für nöthig, den H.-Th. gegen *Wilson's* etwas voreiliges Urtheil zu vertheidigen, der (in seiner Lecture on the present State of the Cultivation of Oriental Literature im Journ. of the R. As. S. XIII. p. 213) aus einem von St. J. aus dem Si-jü-ki übersetzten Stücke schliesst, dass es kein Vertrauen zu der Authenticität der Reisen des H.-Th. einflösst, weil es einen legendenhaften, d. h. einen lügenhaften Charakter an sich trage. St. J. wendet dagegen ein, dass H.-Th's. Bericht von seinen Reisen auf kaiserlichen Befehl im Jahre 648 verfasst worden ist und schon 669 in der grossen Encyclopädie Fa-juen-tshu-lin in allen seinen Einzelnheiten analysirt worden ist; dass ferner die Legenden nur den kleinern Theil der Schrift des H.-Th. ausmachen, die ausserdem viele Angaben über Religion, die Sitten, den Handel u. s. w. der Inder enthält, und dass er als gläubiger Buddhist die Legenden genau so wieder erzählt hat, wie er sie aus dem Munde der Inder vernahm. Es kann noch hinzugefügt werden, dass alle, welche sich mit der religiösen und politischen Geschichte Indiens beschäftigt haben, wissen, dass die Legenden in manchen Fällen den Mangel historischer Erzählungen ersetzen müssen und mit vorsichtiger Kritik gebraucht, einen historischen Ertrag liefern. Der phantasiereiche Geist der Inder hat zahlreiche Legenden hervorgebracht, die zu seinen

eigenthümlichtsen Schöpfungen gehören, und man kann diesen Geist nicht in seiner Ganzheit begreifen ohne die Legenden zu kennen.

Nach dieser Darlegung des wesentlichen Inhalts und des Werthes der vorliegenden Schrift glaube ich, dass alle Fachgenossen mit mir darin übereinstimmen werden, dass sie für die gründliche Erforschung des Buddhismus und der Geographie Indiens und der ihm in W. und N. W. benachbarten Länder von der höchsten Bedeutung ist und bedeutend zur Förderung dieser zwei Theile der morgenländischen Alterthumswissenschaft beitragen wird; in Beziehung auf Indien ergänzt sie auf eine sehr erfreuliche Weise in manchen Fällen die einheimischen Quellen. Durch sie hat St. J. seine zahlreichen, wichtigen, zum Theil sehr schwierigen Leistungen auf dem Gebiete der chinesischen Litteratur mit einer neuen höchst bemerkenswerthen vermehrt, welche den indischen Studien zu Gute kommen wird, und sich dadurch ein unvergängliches Verdienst um die Fortbildung derselben erworben. Erst durch sie ist es klar geworden, welche reiche Früchte eine fortgesetzte Bearbeitung der ergiebigen chinesisch-buddhistischen Litteratur der indischen Alterthumswissenschaft tragen wird. Es werden daher alle Freunde derselben aufrichtig wünschen, dass es St. J. gestattet sein möge, dem ersten Bande der vorliegenden Schrift einen zweiten nachfolgen zu lassen, der nach préf. p. LXXIX ff. bestimmt ist, folgende wichtige Nachträge zu ihm zu liefern: Zuerst eine Uebersetzung aller auf die Nachwelt gekommenen Berichte chinesischer Pilger nach Indien, von denen zwar zwei, nämlich der des *Fa-hien* und der des *Song-jung* (der zweite in *C. F. Neumann's Pilgerfahrten buddhistischer Priester von China nach Indien*) früher übertragen worden sind, jedoch nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit. Es würde dadurch diese Art von Erweiterungen unserer Bekanntschaft mit Indien aus chinesischen Quellen uns vollständig zu Gebote stehen. St. J. beabsichtigt ferner eine vollständige, alle bedeutende Einzelnheiten berücksichtigende Analyse des Si-jü-ki mitzutheilen, der eine vollständige Uebersetzung von H.-Th's. Beschreibung Magadha's vorausgeschickt werden soll. Es würde der Werth dieser Analyse sehr erhöht werden, wenn die Legenden im Auszuge, die historischen Erzählungen dagegen in vollständigen Uebersetzungen uns dargeboten würden. Nicht weniger nützlich wird die Zusammenstellung der chinesischen Nachrichten von den in dem übersetzten Werke erwähnten Schriften und von den Lebensgeschichten der bedeutendsten Personen sein, welche in ihm auftreten. Den bibliographischen und biographischen Angaben sollen chronologische folgen, welche der Chronologie in dem im 11. Jahrhunderte verfassten grossen Sammelwerke *Fo-tou-tong-ki* entnommen sind. Diesen sollen sich die Lebensgeschichten der sechs und zwanzig buddhistischen Patriarchen anschliessen, welche zwar nicht nach der chinesischen Ansicht als allgemeine Oberhäupter des Buddhismus in Indien betrachtet werden dürfen, und deren Lebensbeschreibungen reichlich mit Legenden ausgestattet sind und keinen chronologischen Werth besitzen, jedoch manche brauchbare Materialien für die Geschichte des Buddhismus in Indien aufbewahrt haben. Den Schluss sollen zwei Register: ein chinesisch-sanskritisches und ein sanskrit-chinesisches und ein Verzeichniss der franz. Wörter bilden, welche einer Erklärung bedürfen, nebst zwei sehr alten chinesischen Karten und

Digitized by Google

einer für das vorliegende Werk von dem bekannten Geographen ***Vivien de Saint-Martin*** verfertigten Karte. Chr. Lassen.

Bibliotheca Sacra and American Biblical Repository. Andover 1852. 8. (Vgl. oben S. 113 f.)

Der Jahrgang enthält 1) von dem verstorbenen Prof. ***Moses Stuart*** S. 51 ff. eine längere Bemerkung über Ps. 22, 17. Er hält כָּאֲרִי fest in der Bed. „wie der Löwe“, glaubt aber חִקִּיף „durchbohren“ übersetzen zu können. 2) von demselben eine kürzere Note S. 73 ff. über תְּנָה Ps. 8, 2, wofür er (wie schon Andere vor ihm) תָּנָה lesen will oder תֻּנָּה in der Bed. „ausdehnen, ausbreiten“. 3) ***„India as a field of inquiry and evangelical labor“***, von dem Missionar ***Hoisington***, S. 237 — 258, ein im theologischen Seminar zu Andover gehaltener Vortrag über die indischen Casten, die Lehren der Brahmanen u. a., mit Sachkenntniss geschrieben, aber ohne Einheit und Abrundung. 4) ***„The System of the Jewish Cabbalah, as developed in the Zohar“***, von Dr. ***Rubinsohn***, S. 563—581, eine kurze Uebersicht der Lehren jenes Buches, über dessen (jetzt unter uns doch wohl entschiedenes) jüngeres Zeitalter der Vf. sich noch zweifelnd äussert. 5) ***„Islamism“***, von ***James M. Hoppin***, S. 730—745, eine gut geschriebene, wenngleich kurze und allgemein gehaltene Charakteristik des Islam. Die übrigen Artikel dieses Bandes sind vorwiegend theologischen Inhalts. E. R.

The Journal of the Royal Geographical Society of London. Vol. XX. 1851. Vol. XXI. 1851. Vol. XXII. 1852. 8.

Von der ersten Hälfte des Vol. XX. dieses Journals ist in unsrer Zeitschrift bereits die Rede gewesen (s. oben Bd. V. S. 122 f.). In der zweiten Hälfte begegnen wir zuerst einem von ***Gützlaff*** eingesandten Aufsatze über ***Tibet*** und ***Sefan***, hauptsächlich geographischen Inhalts, mit Benutzung chinesischer Nachrichten und Karten, S. 191 — 227. Darauf S. 227 — 232 einige Bemerkungen über die physische Geographie ***Palästina's*** aus Briefen ***von Wildenbruch's*** (schon von Ritter im 16. Bande der Erdkunde benutzt), mit einer klimatologischen Uebersicht von ***A. Petermann*** S. 232 — 235 ***Mac Queen's*** Aufsatz über den gegenwärtigen Zustand der Geographie ***Afrika's*** recapitulirt besonders die Entdeckungen von Livingston, Oswell, Rebmann und Krapf S. 235—252. Ferner S. 254—275: ***The Kubbabish Arabs between Dongola and Kordofan*** von ***Mansfield Parkyns***, eine sehr genaue Beschreibung des Bestandes, der Sitten und Lebensweise dieses Nomadenstammes, unter welchem der Vf. längere Zeit lebte, auch etwas von Straussen- und Giraffen-Jagd. Baron ***von Müller's*** Reisenoten S. 275 — 289 betreffen vorzüglich ***Khartum*** und Umgegend und ***Sudan*** am Nil entlang. ***Beke*** berichtigt S. 289 — 292 Einzelnes in Ayrton's Aufsatz über Habessinien in Vol. XVIII des Journals. Der letzte Aufsatz in diesem Bande, der uns angeht, enthält einen der Geographie Nordarabiens neue Bahn brechenden Reisebericht des jungen kenntnissreichen und gewandten schwedischen Reisenden ***Wallin,***

Digitized by Google

den leider der Tod hinraffte, als er schon bereit war, eine zweite Reise nach Arabien zu unternehmen. Der vorzüglich' nur die Geographie und Statistik ins Auge fassende Bericht S. 293—339 wird durch eine beigegebene Specialkarte erläutert. Seit Burckhardt verstand es kein Reisender so gut mit den Beduinen zu verkehren, wie Wallin, und auch an Schärfe und Genauigkeit der Beobachtung that er es ihm gleich. *W.* ging im Frühjahr 1848 von der Südküste der Sinai-Halbinsel nach Muweilaḥ (Moilah), von da östlich nach Tabûk (auf dem Wege dahin in Wadi Uweinid Steine mit Inschriften, drei davon abgebildet S. 313*), dann in südlicher Richtung auf der Westseite der syrischen Pilgerstrasse (eine Woche Aufenthalt bei den Beni Beli) und, nachdem er diese Strasse überschritten hatte, in östlicher und bald darauf nordöstlicher Richtung nach *Teima* an der Westgrenze von Neǵd, ungefähr 6 Tagereisen nördlich von Medîna entfernt, ferner nach einwöchentlichem Aufenthalt südöstlich und östlich nach *Hâil,* das zwischen den in altarabischen Gedichten viel genannten beiden Bergen von Tai liegt und die Residenz eines Wahhâbi-Oberhauptes ist. Hier blieb er einen Monat, musste wegen der Gerüchte von Unruhen seinen Plan, Neǵd bis zum persischen Golf zu durchreisen, aufgeben und wandte sich auf einer beschwerlichen, aber für sichrer gehaltenen Strasse, die westlich der von Kûfa kommenden mesopotamischen Pilgerstrasse liegt, erst nordöstlich, dann gerade nördlich auf *Meschhed Ali,* um von da nach Bagdad zu gelangen. Mit ersterem Orte schliesst die Route. Auf der Karte ist noch eine andere verzeichnet, auf welcher *al-Ǵauf* liegt, wo Wallin im Jahre 1845 sich länger aufhielt. Möchten doch die gewiss sehr reichlichen und interessanten Reisenotizen aus dem Nachlass des wackern Reisenden bald edirt werden!

Aus Vol. XXI haben wir nur zwei oder drei Aufsätze zu erwähnen. *Richard Strachey on the physical geography of the provinces of Kumáon and Garhwál in the Himálaya mountains* S. 57—85 mit einer Karte, wissenschaftlich wichtige und auf fleissigen eignen Untersuchungen beruhende Notizen über diese Gebirgsgegenden, worin einige Spitzen die Höhe von 28,000 Fuss übersteigen. Der Vf. giebt (mit Benutzung der Beobachtungen seiner Brüder Henry und John Strachey) Auskunft über die allgemeine Gestaltung des Terrains, seine Erhebungen, Thäler, Seen, Strömungen u. s. w., über das Geologische, Meteorologische, Botanik, Zoologie und Ethnographie. — *Progress of the African Mission, consisting of Messrs. Richardson, Barth, and Overweg, to Central Africa* S. 130—221: Briefe (an Beke, A. Petermann, Bunsen), Berichte, Reiserouten und Sprachproben, ein reichliches, grösstentheils von Dr. Barth eingesandtes Material, nach welchem Herr *A. Petermann* auch schon eine Karte construirt und beigegeben hat. Die Briefe und Sendungen gehören alle noch in's J. 1850 und die erste Hälfte des J. 1851. Spätere Leistungen und Schicksale der Expedition werden wir bei anderem Anlass zu erwähnen haben. — Auch von einem neuen Versuch des Missionar *Livingston*, die Umgebungen des 'Ngami-See's genauer zu untersuchen, ist in diesem Bande S. 18—24 ein brieflicher Bericht zu lesen, s. den folgenden Bd.

Weniges noch und nur einiges ferner abliegende ist für uns in Vol. XXII enthalten, nämlich die kurzen Noten über Afrika: 1) von Viceconsul *Dickson*

Digitized by Google

über eine Reise von Tripoli nach Ghadamis auf dem Karawanenwege, S. 131 —136 mit Karte, 2) von *Francis Galton* über seine Expedition nach dem Innern des südwestlichen Afrika's S. 140—163, und 3) *Latest Explorations into Central Africa beyond Lake 'Ngami, by the Rev. D. Livingston and W. C. Oswell* S. 163—174. Sie reisten in nördlicher Richtung um die Mitte des J. 1851, gingen durch den jetzt trockenen Zouga, fanden jenseit desselben viele Salzlager, jedes mit einer Quelle, dann eine Strecke sehr dürres Land mit dumpfem heissem Klima. Sie erreichten den Fluss Mabâbi, der mit dem Tsô vereinigt in den See geht. Weiter setzten sie über den Sonta, und am Tschobe ungef. 18° 20′ S. B. und 26° O. L. von Greenw. erreichten sie Linyanti, die Residenz des dortigen Fürsten, der sie gastlich aufnahm, jedoch bald nach ihrer Ankunft starb. Unter dem Schutze seiner Tochter, die ihm in der Herrschaft folgte, machten sie einen Ausflug nach N. O. an den grossen Fluss Seschèkè 17° 28′ S. B. Sie verweilten dort überhaupt länger als zwei Monate und sammelten Notizen über das Land umher. Es ist eine weite Ebene von grossen und auch in der heissen Jahreszeit noch viel Wasser führenden Flüssen, die alljährlich den, wie es scheint, gar nicht unfruchtbaren Boden überschwemmen. Es sind weitere Unternehmungen in dieser Richtung im Werke.

Andere, wenn auch wissenschaftlich bedeutende Aufsätze sind hier zu übergehen, weil sie ausser unsrem Bereich liegen. E. Rödiger.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XIII. Part 2. London 1852. 8.

Nachdem wir bereits Vol. XIV dieses Journals angezeigt haben (s. oben S. 253), kommt uns die zweite Hälfte von Vol. XIII zu. Vol. XI aber bleibt nach einer ausdrücklichen Erklärung der Redaction vor der Hand noch unvollendet, da es Col. Rawlinson bisher noch nicht möglich gewesen ist, den zweiten Theil des altpersischen Vocabulars zu liefern.

Der erste der sechs Artikel, welche das vorliegende Heft enthält, Art. XI des Bandes, ist „*a Lecture on the present State of the Cultivation of Oriental Literature*“ von dem Director der asiat. Gesellschaft Prof. *H. H. Wilson*, nur kurze Uebersicht, „*a bird's-eye view*“, wie er selbst sagt, und absichtlich sehr populär gehalten, daher „*necessarily superficial*“. Er beklagt, dass die orientalischen Studien, abgesehen von allem was Indien angeht, wo die „*enlightened policy of the Court of Directors of the East India Company*“ so fördernd eingreift, weder von Seiten der englischen Regierung noch von Seiten des englischen Publicums begünstigt oder unterstützt werden, und preist dagegen den Continent und insbesondere auch Deutschland glücklich, wo die Fürsten und ihre Regierungen zum Theil so viel und Grosses dafür thun und ein zahlreiches intelligentes Publicum auch diese Seite des Wissens durch seine Betheiligung wenigstens mehr segne als auf den britischen Inseln, und dass, wenn zwar auch hier die Lesewelt ihre *David Copperfields* und *Vanity Fairs* habe, welche *highly flavoured fictions* ihr den Geschmack für erstere Dinge verderben, doch eine grössere Anzahl von Gelehrten des orientalischen

Faches und die Auszeichnung, die ihnen die Regierung erweise, eine weitere Verbreitung solcher Studien und die nothwendige Hingebung an die wissenschaftliche Forschung ermögliche. Obwohl wir Einiges in dieser heiteren Anschauung unsrer Verhältnisse für visionär halten möchten, wollen wir doch das Vortheilhafte derselben dankbar erkennen und fortfahren, wenn auch hin und wieder mit Aufopferung, der Wissenschaft eifrig zu dienen. — Art. XII. ***An Account of the Religion of the Khonds in Orissa***, by Capt. ***S. Charters Macpherson***, S. 216—274. Die ***Khonds*** sind eins der aus den Ebenen von Orissa in die Berge zurückgedrängten Urvölker, im Norden den ***Koles*** benachbart, im Süden den ***Sourahs***. Die Engländer kamen zuerst im J. 1835 mit ihnen in Berührung, und in Folge dessen wurde 1837 der Vf. dieses Artikels beauftragt, das Gebiet, welches sie bewohnen, aufzunehmen. Er sammelte dabei Beobachtungen über Sprache, Sitten, Einrichtungen und Religion der Khonds. Der vollständige officielle Bericht wurde 1841 gedruckt, der Abschnitt über die Religion auch in den 7. Band des Journals der Lond. Asiat. Gesellschaft aufgenommen. Später wurde der Vf. als Agent der Regierung zu den Khonds geschickt, wo er die unter ihnen herrschenden Menschenopfer und ihre Sitte, die neugebornen weiblichen Kinder zu tödten, unterdrücken sollte. Jetzt hatte er Gelegenheit zu vollständigerer und genauerer Beobachtung ihrer religiösen Vorstellungen und Gebräuche, und diese sind es, welche er hier näher beschreibt. Schriftliche Quellen giebt es nicht, sondern nur eine wirre Masse mündlich überlieferter Glaubenssätze, Sagen, Hymnen und Anrufungen, wovon der Vf. eine Auswahl in engl. Uebersetzung mittheilt, und nach denen er nicht ohne Mühe eine Art Religionssystem der Khonds zusammengestellt hat. Der höchste Gott ist ein Sonnengott (*Bûra Pennu*), der sich eine Erdgottheit (***Tari Pennu***) als Genossen erschuf, von welcher schon bei der Schöpfung der Saame des Bösen in die Welt gebracht wurde. Nur wenige der erstgeschaffenen Menschen hielten sich frei davon, und diese wurden zu Schutzgöttern der einzelnen Stämme erhoben, während die eigentlichen Untergötter den Menschen überhaupt Schutz, Nahrung, Unterweisung u. s. w. zu gewähren haben, daher unter ihnen ein Gott des Regens, ein Gott der Jagd, des Kriegs, auch einer, der das Amt des Todtenrichters hat. Von ihnen stammen dann die eigentlichen Localgottheiten, als Berg- Wald- Fluss- Quellen-Götter, die unzählig sind. Tempel und Götterbilder giebt es nicht. Die Priester leben theils asketisch, theils nicht. Die Opfer bestehen in einem Schwein, Rind, Vogel u. a.; doch giebt es eine Secte, welche der ***Tari*** Menschenopfer als Sühne darbringt. Doch auf Weiteres können wir hier nicht eingehen, so eigenthümlich merkwürdig manche Einzelheiten sind. — Art. XIII. ***Two Lectures on the Aboriginal Race of India, as distinguished from the Sanskritic or Hindu Race.*** By Lieut.-General ***Briggs***, S. 275—309: eine fleissige Zusammenstellung der Nachrichten, die wir über die Urbevölkerung Indiens haben, jene Jäger- und Hirtenstämme, die durch die von Nordwesten eindringenden arischen Hindus unterjocht und zurückgedrängt wurden, und von denen in den Bergen Nord- und Mittelindiens noch Reste vorhanden sind, während Dekkan noch grossentheils von seinen Aboriginern besetzt ist. Der Vf. zeigt recht gut, wie das Sanskritvolk nur sehr allmählig vorgedrungen ist; ob aber sämmtliche Aboriginer Indiens zu einem und dem-

Digitized by Google

selben Volksstamme gehörten, kann aus der vorhandenen Aehnlichkeit ihrer Lebensweise, ihrer Sitten u. dgl. nicht sicher geschlossen werden, so lange noch der Beweis aus Uebereinstimmung ihrer Sprache fehlt. Wenigstens durch das, was hier S. 303 darüber gesagt ist, wird weder jenes bewiesen, noch die Behauptung des Vf.'s, dass diese Sprache (auch das Tamil) eine skythische (tatarische) sei. Von seinen Gewährsmännern Francis Ellis, Rask, Westergaard und Rost würden wir uns einer ganz anderen Beweisführung versehen. — Art. XIV. *Translation of the Takwiyat-ul-Imán, preceded by a Notice of the Author, Maulavi Isma'il Hajji.* By *Mir Shahamat Ali*, S. 310—372. Maulawi Ismâ'il war ein Reformator des Muhammedanismus in Delhi im zweiten Jahrzehend dieses Jahrhunderts, der besonders gegen die Verehrung der Heiligengräber predigte und nach Art der Wahhâbi's (wie seine Anhänger auch von den Gegnern genannt wurden, welche letztere sich dagegen den Namen Muschrik d. i. Götzendiener gefallen lassen mussten) auf strenges Halten an dem Tauḥid d. i. der Lehre von der Einheit Gottes drang, mit einigen seiner Verwandten die Wallfahrt nach Mekka machte und auf dieser Pilgerfahrt auch Constantinopel besuchte, nach seiner Rückkehr einen grossen Anhang gewann, einen Bekehrungszug zu den Sikhs und Afghanen machte, eine Zeitlang in Peschawer herrschte und eigne Münzen schlagen liess, aber endlich im J. 1831 getödtet wurde. Die in Urdu abgefasste Schrift, deren erster Theil hier übersetzt vorliegt, wurde vor einigen Jahren in Calcutta gedruckt, sie handelt von dem rechten Glauben, vorzugsweise von dem Tauḥid. Nur diesen ersten Theil hat Ismâ'il verfasst, der vorwiegend polemisch gegen abgöttisches Wesen (شِرْك) gerichtet ist. Einen zweiten wenig gelungenen Theil hat einer seiner Schüler unter dem Titel صراط المستقيم geliefert; er ist gleichfalls gedruckt und wird in einem davon handelnden Aufsatz des Bengalischen Journals (Nov. 1832) irrig dem Ismâ'il selbst zugeschrieben. — Art. XV. *Notes Introductory to Sassanian Mint Monograms and Gems. With a Supplementary Notice on the Arabico-Pehlvi Series of Persian Coins.* By *Edward Thomas*, S. 373—428 mit drei Zinktafeln Abbildungen. Wie der Vf. bei seiner früheren Abhandlung über diesen Gegenstand (Vol. XII des Journals, s. Ztschr. Bd. V. S. 523) durch Dienstgeschäfte von einer eingehenden Bearbeitung abgehalten wurde, so riefen ihn ähnliche Umstände auch diesmal ab, ehe er dem Aufsatze eine höhere Vollendung geben konnte. Immerhin aber ist das neu aufgeschichtete Material von grossem Werth für die Weiterführung der Forschung. Es wird namentlich durch die allmählig in so grosser Anzahl bekannt gewordenen Münzen dieser Art, über welche wir demnächst eine ausführliche Arbeit von Mordtmann zu erwarten haben, auf das sicherste festgestellt, dass die Sprache und Schrift derselben, das sogenannte Pehlewi, in der Zeit der Sasaniden-Herrschaft (3—7. Jahrh. n. Chr.) vom Tigris und dem persischen Golf in W. bis nach Merw und Zabulistan im N. O. das gangbare öffentliche Mittheilungsmittel war, und die hier bekannt gemachten Siegel und Gemmen beweisen, dass dasselbe auch in den privaten Kreisen herrschte, wie sie auch wegen der ihnen eingegrabenen Embleme ihren Werth für die Geschichte der Kunst haben. Nach einigen Bemerkungen über das

Digitized by Google

Alphabet folgen die Monogramme in 66 Numern, darauf ein paar Münzen und endlich die Gemmen in 92 Numern: diese letzteren nur in kurzen Beschreibungen mit Angabe der Legenden, bei der Musterung der Monogramme auch hie und da etwas zu ihrer Erklärung. — Zuletzt als Art. XVI. Abbildung, Umschrift und Uebersetzung einer türkischen Inschrift, die sich zu London in einem Garten nahe dem Middle Temple gefunden hat. Sie gehörte einem Heiligengrabe an und trägt die Jahrzahl 1209 H. (= 1794 Chr.); wie der Stein nach London gekommen, ist nicht ermittelt worden. E. Rödiger.

The Gulistan or Rose-Garden of Shekh Muslihud-din Sadi of Shiraz, translated for the first time into prose and verse, with an introductory preface, and a life of the author, from the Atish Kadah, by Edward B. Eastwick, F. R. S. M. R. A. S. of Merton College, Oxford; Member of the Asiatic Societies of Paris and Bombay, and Professor of Oriental Languages and Librarian in the East India College, Haileybury. Hertford 1852.

Das Colleg der Ostindischen Gesellschaft in Haileybury, woselbst die für den Civildienst in Indien bestimmten jungen Leute zwei Jahre vor ihrem Weggang von England Unterricht in Orientalischen Sprachen erhalten, hat seit einigen Jahren eine Anzahl von Ausgaben Orientalischer Werke producirt, die, obgleich sie zunächst nur für den dortigen Unterricht bestimmt sind, doch auch in weitern Kreisen bekannt zu werden verdienen. Von Sanskritwerken sind zu nennen: Johnson's Hitopadeça mit vollständigem Glossar; Williams' Ausgabe der Vikramorvasi, so wie desselben Sanskritgrammatik und ein umfangreiches Englisch-Sanskritisches Wörterbuch. Am thätigsten hat sich daselbst Professor Eastwick bewiesen. Er ist Professor des Persischen und des Urdu, Sprachen, die den Civilbeamten in Indien am unentbehrlichsten sind, und deren praktische Kenntniss sich Professor, damals Lieutenant, Eastwick im Oriente selbst erworben hat. Professor Eastwick ist der Uebersetzer von Bopp's Vergleichender Grammatik, ein Werk, von dem in England bereits die zweite Ausgabe angekündigt ist. Wir finden vielleicht Gelegenheit seine übrigen Werke ein andres Mal zu besprechen, und begnügen uns diessmal auf seine so eben erschienene Uebersetzung des Gulistan hinzuweisen, die in England viel Glück gemacht hat. Die Uebersetzung ist sorgfältig und mit vieler Kenntniss gearbeitet, wie man diess vom Herausgeber des Textes des Gulistan erwarten konnte. Sie ist aber nicht sowohl für die Schule in Haileybury, als für das grössere Publikum bestimmt. Die Verse sind metrisch übersetzt, was im Englischen bedeutend schwieriger ist als in unserem kosmopolitischen Deutsch. Dabei ist die Treue niemals der Schönheit geopfert, und der Uebersetzer ist so gewissenhaft zu Werke gegangen, dass er selbst unbedeutende Zusätze, die er sich des Versmaasses wegen erlaubt hat, durch Klammern bezeichnet hat. Ausserdem sind auch die Stellen, wo das Original arabisch ist, durch den Druck hervorgehoben. Die Ausstattung des Buches ist ganz im orientalischen Stil. Mehrere Bilder in Buntdruck, genaue Copien von persischen Handschriften, Vignetten und der ganze mit goldenen Arabesken verzierte

Einband zeugen vom Geschmack des Verlegers. Auf einem Bilde sehen wir Sadi selbst, als einen alten Mann, umringt von jungen persischen Schönheiten, denen er seine Gedichte vorzulesen scheint. Jede von ihnen hat Schreibmaterialien vor sich liegen, Kalam-dans u. s. w. Die ganze Scene spielt in einem Gartensaal, durch dessen Fenster man die blühenden Rosen sieht. In den Ecken des Zimmers sitzen zwei alte Weiber, die wie es scheint, Caffe und Sharbat in Bereitschaft halten. — Eine Uebersetzung des Anvari Sohaili von Prof. Eastwick ist angekündigt, und verspricht ein ähnliches Prachtwerk zu werden, da die Illustrationen aus einer Handschrift des Königs von Oude genommen sind. M. Müller.

---

1) ***Das Leben des heiligen Ephraem, des Syrers, als Einleitung zu einer deutschen und syrischen Ausgabe der Werke Ephraems aus dem Syrischen übersetzt, und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Julius Alsleben, ord. Mitgl. der morgenländ. Gesellschaft. Nebst einer Abhandlung: „Untersuchungen über die Chronologie Ephraems" und einem Anhang: „die Werke Ephraems".*** Berlin 1853.

Der rege Eifer, mit dem gegenwärtig auf dem Gebiete der syrischen Litteratur gearbeitet wird, hat nun auch dieses ehrwürdige Denkmal der syrischen Kirche wieder aus dem Staub hervorgezogen. Die Bestimmung der vorliegenden Schrift geht aus dem Titel hervor. Was ihren Inhalt im einzelnen betrifft, so erhalten wir S. 1—38 zwei aus dem Syrischen übersetzte Biographien Ephraem's, die eine S. 1—37 aus den opp. Ephr. ed. Quir. tom. III. p. 1 ff., die zweite kürzere S. 38 aus Assem. bibl. orient. P. I. t. 1, p. 52; woran der Herr Verf. S. 41—54 seine Untersuchungen über das Leben Ephraem's reiht. Freilich haben diese beiden Biographien, die letztere wegen ihrer Dürftigkeit, die erstere wegen des legendenartigen, zum Theil mährchenhaften Charakters, in welchem sie gehalten ist, und der daraus entspringenden offenbaren Fehler und Verstösse gegen die geschichtliche Wahrheit einen sehr geringen Werth, indess boten sie doch dem Hrn. Verf. einen passenden Anknüpfungspunkt für seine weiteren Untersuchungen. Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen Resultate in Betreff der hauptsächlichsten Momente im Leben Ephr.'s näher einzugehen; mehrere Annahmen, die dem Referenten sehr unsicher zu sein scheinen, wie z. B. Ephr.'s Anwesenheit bei der Synode von Antiochia, will der Hr. Vf. selbst nur als Vermuthungen hinstellen; wir möchten dazu namentlich noch die Bestimmung des Todesjahrs Ephr.'s, sowie die übrigens ziemlich gleichgültige Frage über die Abfassung der grösseren Biographie (durch Cosmas) rechnen: im Uebrigen kommt der Untersuchung gewiss das Verdienst zu, die mangelhaften oder verkehrten Angaben der Quellen berichtigt und eine chronologische Einordnung der einzelnen Data versucht zu haben. Der Anhang giebt ein Verzeichniss der in syrischer Sprache erhaltenen Schriften Ephraem's, von denen zunächst „Das Testament" in deutscher Uebersetzung erscheinen soll. Wir wünschen, dass es dem Hrn. Verf. bald möglich sein möge, seine weiteren Studien über diesen Kirchenschriftsteller dem Publicum vorzulegen.

Digitized by Google

Für einen Theil seiner Arbeit hat übrigens Herr Alsleben — wohl ohne es zu wissen — bereits einen Vorgänger gefunden in:

2) *Die Reden des H. Ephraem gegen die Ketzer (aus dem Syrischen übersetzt von P. Pius Zingerle).* Kempten 1850. (Theil einer Uebersetzung sämmtlicher Kirchenväter; die übrigen Werke Ephr.'s sind nur aus dem Latein. der röm. Ausgabe übersetzt.)

Der Hr. Vf., schon durch mehrere ähnliche Arbeiten als tüchtiger Syrer bekannt, giebt uns in einer gelungenen Uebersetzung diesen für die Dogmengeschichte, namentlich für die Kenntniss mehrerer gnostischer Systeme besonders wichtigen Theil der Werke Ephraem's. Für das Verständniss der bei wörtlicher Uebersetzung häufig sehr dunkeln Reden ist durch zahlreiche Erläuterungen im Text und in den Noten hinreichend gesorgt. Schade ist nur, dass die poëtische Form ganz verwischt ist, die sich doch immerhin so gut, wie bei den Uebersetzungen der poëtischen und prophetischen Stücke des alten Testaments, hätte beibehalten lassen, ohne der Deutlichkeit des Sinns, der in den Anmerkungen Rechnung getragen werden konnte, Eintrag zu thun.

Osiander.

Erwiedrung auf den aufsatz des herrn Brugsch in diesem jahrgange der zeitschrift seite 115 folg.

Lectionis varietatem [in editione epistularum copticarum N. T.] eam quae critici usus foret integram cum lecturis communicavi: reliquam, quum de grammatica et lexico Coptarum uberius expositurus sim, hoc loco plerumque missam feci.

Epistul. N. T. coptice ed. P. Boetticher praefatio pag. VI.

Berichtigungen.

S.	44,	Z.	5	„Tell Harûn" lies Tell Hazûr.
„	100,	„	4	v. u. „Gesellen" lies Gasellen.
„	250,	„	15	„des" l. für den.
„	—			Die nur durch ein Missverständniss der Redaction an jene Stelle gekommenen letzten vier Zeilen sind zu streichen.
„	315,	„	15	„ܡܕܠܐ" l. ܡܓܠܐ.
„	—	„	32	„ܐܝܡ" l. ܐܘܡ.
„	324,	„	27	„ܟܡܪܬ" l. ܟܡܪܬ, zweimal.
„	372,	„	22	„Versmaasse" l. Versmaass.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Durch einstimmigen Beschluss des Gesammtvorstandes sind zu correspondirenden Mitgliedern der Gesellschaft ernannt worden:

Hr. Râja Râdhâkânta Deva Behadur, Verfasser der grossen Encyclopädie Çabda kalpadruma, in Calcutta.

„ Lieut.-Colon. H. C. Rawlinson, jetzt Resident der britischen Regierung in Bagdad.

„ H. A. Layard, Esq., M. P., in London.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

368. Hr. Dr. Leo Silberstein, Oberlehrer an der israelit. Schule in Frankfurt a. M.

369. „ William Spottiswoode, M. A., in London.

370. „ Dr. Julius Pfeiffer auf Burkersdorf bei Herrnhut.

371. „ Baron Carl Bruck, Canzler des K. K. Oesterr. Consulats zu Alexandrien.

372. „ Ritter Ignaz von Schäffer, Canzler des K. K. Oesterr. Generalconsulats in Aegypten.

373. „ Alexander Freih. von Krafft-Krafftshagen, Lieut. in Sr. Maj. von Preussen Leibhusaren-Regim., auf Krafftshagen (Ostpr.).

374. „ Professor G. H. F. Nesselmann in Königsberg in Pr.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das ordentliche Mitglied, Hrn. Dr. O. F. Tullberg, Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität in Upsala, gest. d. 12. April 1853.

Der Vorstand hat beschlossen, die von dem Hrn. Präsidenten der Göttinger Versammlung beantragte Unterstützung der Drucklegung von Dillmann's äthiop. Octateuch in der Weise eintreten zu lassen, dass unter den üblichen Bedingungen dem Verleger der halbe Herstellungspreis gewährt werde.

Beförderungen, Veränderungen des Wohnorts u. s. w.:

Hr. Cohn: jetzt in Mastricht in Holland.

„ Ebrard: jetzt geistlicher Rath bei dem Consistorium zu Speier.

„ Haug: jetzt in Tübingen.

„ Mündemann: jetzt in Lüneburg.

„ Pruner-Bey: jetzt in Deutschland.

„ Tischendorf ist aus Aegypten zurückgekehrt.

Digitized by Google

Verzeichniss der bis zum 23. Juni 1853 für die Bibliothek der D. M. Gesellschaft eingegangenen Schriften u. s. w.[1]).

I. Fortsetzungen.

Von der K. Russischen Akad. d. Wissenschaften zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de la classe des sciences histor., philol. et polit. de l'Académie de St. Pétersb. No. 238—243. Tom. X. No. 22—24. Tom. XI. No. 1—3. 4.

Von der Verlagshandlung W. Vogel in Leipzig:

2. Zu Nr. 70. Guil. Gesenii thesaurus philol. crit. linguae hebraeae et chaldaeae Vet. Testam. Tom. tert. fasc. post. (שׁבשׁ — תַּחְנִי), quem post Gesenii decessum composuit *Aemilius Roediger*. Edit. alt. Lips. 1853. Fol.

Von der Redaction:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. VII. H. 2. Lpz. 1853. 8.

Von der K. Societät d. Wissenschaften zu Göttingen:

4. Zu Nr. 239. Göttingische gelehrte Anzeigen 1852. Bd. 1—3. Nebst: Nachrichten von d. Georg-Augusts-Univers. u. d. Königl. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött. 1852. Nr. 1—14. Gött. 4 Bde 8.

Von der K. K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Wien:

5. Zu Nr. 294. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Classe. Bd. VIII. Jahrgang 1852. III—V. Heft. (III. u. IV.: Doppelheft mit 3 Tafeln.) Bd. IX. Jahrgang 1852. I. Heft mit 1 Tafel; II. Heft. 4 Hefte 8.

6. Zu Nr. 295. Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen. Herausgeg. von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserl. Akad. der Wissensch. Achter Bd. I. II. Wien 1852. 2 Hefte. 8. Nebst den Titeln zu Bd. I—VII.

   Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichtsquellen. Herausg. von der histor. Commission der kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien. Zweite Abtheil. Diplomataria et Acta. V. Band. Codex Wangianus. Auch u. d. Tit.: Codex Wangianus. Urkundenbuch des Hochstiftes Trient, begonnen unter Friedrich von Wangen, Bischofe von Trient und Kaiser Friedrich's II. Reichsvicar für Italien. Fortgesetzt von seinen Nachfolgern. Herausgeg. und mit Anmerkk. begleitet von *Rudolf Kink*. Wien 1852. 8.

   Notizenblatt. Beilage zum Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen. Herausgeg. von der histor. Commission der kais. Gesellsch. d. Wiss. in Wien. Zweiter Jahrgang 1852. Nr. 11—24 nebst den Titeln zu Nr. 1—24. Wien 1852. 8.

Von der (Dümmler'schen) Verlagshandlung:

7. Zu Nr. 368. Indische Studien, herausgeg. von Dr. *Albrecht Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 2. Bds. 3. Heft. Berlin 1853. 8.

Von den Curatoren der Leydener Universität:

8. Zu Nr. 548. Lexicon geographicum cet. Quintum fasciculum exhibentem literas س — ظ edidit *T. G. J. Juynboll*. Lugd. Batav. 1853. 8.

Von der Asiatic Society of Bengal:

9. Zu Nr. 593. Bibliotheca Indica. Edit. by Dr. *E. Röer*. Nr. 36. (Vol. X). Calc. 1850. Nr. 37—40 (Vol. X. Nr. I, Vol. II. Part. III. Nr. II, Vol. XI.

---

1) Die geehrten Zusender, sofern sie Mitglieder d. D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Dr. Haarbrücker. Dr. Anger.

Digitized by Google

Nr. III. IV). Calc. 1851.; Nr. 41—43. (Vol. XV. Nr. I, Vol. XI. Nr. II, Vol. XVI). Calc. 1852. 8 Hefte. 8.

Von der Redaction:

10. Zu Nr. 608. Revue de l'Orient cet. Rédacteur en chef *M. E. D'Eschavannes.* Onzième année. Mars, Avril, Mai, Juin 1853. 8.

Vom Herausgeber:

11. Zu Nr. 848. The Journal of Sacred Literature. Edit. by *J. Kitto.* No. VI. Jan. 1853. Lond. 8.

Vom Verfasser:

12. Zu Nr. 926. Litteraturgeschichte der Araber u. s. w. Von *Hammer-Purgstall.* Erste Abth. 4. Bd. Unter der Herrschaft der Benî ʿAbbâs, vom zehnten Chalifen Motewekkil bis zum einundzwanzigsten Chalifen Mottaki, d. i. vom Jahre der Ḥidschret 232 (846) — 333 (944). Wien 1853. 4.

Vom Verfasser, Hrn. Muir:

13. Zu Nr. 936. Çripaula caritra. A short Life of the Apostle Paul, with a summary of Christian Doctrine as unfolded in his Epistles. In Sanscrit Verse. With an English Version and Bengalee and Hindee Translations. Calcutta 1850. 8. (Beigeheftet die Note: The Hindee and Bengalee Versions of the tract not being yet prepared, the Sanscrit, with the English Translation, is alone issued at present. March, 1850.)

Von der Asiatic Society of Bengal:

14. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Nr. CCXXIX — CCXXXI — 1852. Nr. V—VII. Calcutta 1852. 8.

Auf Befehl Sr. Majestät des Königs Friedrich Wilhelm IV. von dem Kön. Preussischen Unterrichts-Ministerium:

15. Zu Nr. 1059. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Lieferung 33—41 à 10 Tafeln nebst 5 Titeln, Inhaltsverz. u. 1 Uebersicht des bisher Versendeten. (Abth. II u. III. Bd. III—VI sind jetzt complet, von Abth. I. Bd. I u. II fehlen noch 43 Tafeln.)

II. Andere Werke.

Vom Verfasser:

1194. Des travaux de l'érudition chrétienne sur les monuments de la langue copte par *Félix Nève.* Louvain. 1853. 8.

1195. Des travaux d'exégèse et de philologie de M. J. Th. Beelen, Prof. à la faculté de theologie de l'univers. catholique de Louvain par *Félix Nève.* Paris 1852. 8.

Vom Verfasser, Dr. W. Bleek:

1196. Ueber afrikanische Sprachenverwandtschaft. (Aus den Monatsberichten der geographischen Gesellschaft in Berlin. Neue Folge, Bd. 10. 1853. 8.)

Von demselben:

1197. A grammar and vocabulary of the Yoruba Language, compiled by the Rev. *Sam. Crowther.* Together with introductory remarks by *O. E. Vidal*, D. D. Bishop of Sierra Leone. London 1852. 8.

Von Dr. Haarbrücker:

1198. Gesenius. Eine Erinnerung für seine Freunde. Berlin 1842. 8.

1199. Primus canonis Avicenne principis cum explanatione Jacobi de partibus (tornacensis) medicine facultatis professoris excellentissime. (S. a. e. l. Aus dem vorgedruckten königlichen Privilegium von Johannes Lascaris geht hervor, dass der Druck von Johannes Trechsel Lugdunensis besorgt ist.) Fol. In der Mitte sind einzelne Blätter verstockt.

Vom Verfasser:

1200. Die neueste historische Schule in der jüdischen Literatur. Zugleich Bericht über die von Herrn Leopold Dukes herausgegebenen, in dies Bereich einschlagenden, hebräischen Werke. Von Prof. Dr. *Goldenthal.*

(Aus dem Julihefte des Jahrganges 1852 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften [IX. Bd. S 306] besonders abgedruckt.) 8.

Von Herrn Prof. A. v. Kremer:

1201. كتاب ترجمة الجلستان الفارسى — تعريب — الخواجا جبرائيل ابن يوسف الشهير بالمخلع (arab. Uebers. des Gulistan, von Hrn. Muchalla' in Alexandrien, gedr. in Bulak, J. d. H. 1263.) 4.

Vom Verfasser:

1202. Guida per l'istruzione religiosa della gioventù Israelitica proposta ai maestri da *Isaaco Reggio*, Prof. e Rab. Görtz 1853. 8.

Von Herrn Blau:

1203. سالنامه سنه ۱۲۶۹. Osmanischer Staatskalender für das J. d. H. 1269 (lithogr.) 12.

1204. Journal de Constantinople, Echo de l'Orient. 19. u. 24. Févr. 1853. 2 Bogen gr. fol.

Vom Verfasser:

1205. Wie der Begriff des Wortes „werden" in den romanischen und germanischen Sprachen ausgedrückt wird. Eine etymologisch-vergleichende Abhandlung von *Leo Silberstein*. Würzburg 1850. 4.

Von den Curatoren der Leydner Universität:

1206. Specimen e literis orientalibus, exhibens historiam Kalifātus al-Walidi et Solaimāni, sumtam ex libro, cui titulus est: كتاب العيون والحدائق في اخبار الحقائق, quam, auspice — — *T. G. J. Juynboll* — — e codice Leyd. nunc primum edidit *Jacobus Anspach*. Lugd. Bat., 1853. 8.

Vom Uebersetzer:

1207. Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-Li et Yen Thsong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen Thsang, traduite du chinois par *Stanislas Julien*. Paris 1853. 8.

Von Herrn Cayol in Constantinopel:

1208. Feridun Bey's منشيات السلاطين. Constantinopel 1264 u. 1265 d. H. 2 Bde. fol.

Von der Société Orientale de France:

1209. Société Orientale de France fondée à Paris en 1841, reconnue et autorisée par décisions des ministres de l'intérieur et de l'instruction publique. 1853. (Bericht über die Verhältnisse der Soc. or. de Fr.) 8.

Von dem Verleger, Hrn. Wilh. Hertz (Besser'sche Buchhandlung) zu Berlin:

1210. Nahumi de Nino vaticinium explicavit ex Assyriis monumentis illustravit *Otto Strauss*. Berol. 1853. 8.

Vom Verfasser, Hrn. Prof. M. Müller in Oxford:

1211. On Indian Logic. S. l. et a. 12. (Besondrer Abdruck eines Anhanges zu Thomson's Laws of Thought. 3. Ausg. London, 1853.)

Von der Verlagshandlung (Plahn'sche Buchhandlung in Berlin):

1212. Erklärung des Baues der berühmtesten und merkwürdigsten älteren und neueren Sprachen Europa's, Asien's, Afrika's, Amerika's und der Südsee-Inseln von *C. W. Bock*. Berlin 1853. 8.

Vom Herausgeber:

1213. Das heilige Evangelium des Johannes. Syrisch in Harklensischer Ueber-

setzung mit Vocalen und den Puncten Kuschoi und Rucoch nach einer Vaticanischen Handschrift nebst kritischen Anmerkungen von ***Georg Heinrich Bernstein.*** Leipzig 1853. 8.

Vom Verfasser, Herrn Muir:

1214. Mataparîxâ etc. An Examination of Religious; Part the first; containing a consideration of the Hindu Sastras, with an English Version and Preface. Mirzapore. 1852. 8.

Vom Herausgeber:

1215. Libri arabici فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء seu fructus imperatorum et iocatio ingeniosorum auctore Ahmede filio Mohammedis cognominato Ebn-Arabschah primum e codicibus editi et adnotationibus criticis instructi a *Georg. Guil. Freytag.* Dr. Pars posterior continens locorum difficiliorum explicationem, indices latinos arabicosque nec non de ornamentis adnotata. Bonn. 1852. 4.

Von Dr. Sprenger:

1216. The historical relations of ancient Hindu with greek medicine in connection with the study of modern medical science in India: being a general introductory lecture delivered June 1850; at the Calcutta Medical College. By ***Allan Webb.*** Calcutta 1850. 8.

Vom Herausgeber:

1217. R. Mose ben Nachman's Dissertation über die Vorzüge der Mosaischen Lehre, gehalten in Saragossa vor König Jakob von Aragonien. Nach der seltenen Prager Edition vom J. 1595 verbessert und mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben von ***Adolph Jellinek.*** Leipz. 1853. 8.
A. u. d. T.: תורת ה׳ תמימה דרשה שדרש הרמבן ז״ל לפני המלך והשרים בסרקושטא u. s. w.

Vom Verleger, Herrn Nies in Leipzig:

1218. Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur. Erster Theil. — — Nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben von ***Adolph Jellinek.*** Leipz. 1853. 8.
A. u. d. T.: בית המדרש u. s. w.

Von Herrn T. G. Morton in New-York:

1219. Thirty second Congress — First session. House of Representatives. William T. G. Morton, M. D. — Sulphuric ether. 1852. Referred to a select Committee. (Enth. den Bericht des Select Committee to whom was referred the memorial of Dr. William T. G. Morton, asking remuneration from Congress for the discovery of anaesthetic or pain-subduing properties of sulphuric ether.) 8. Nebst lithogr. Copie einer Petition des Massachusetts General Hospital zu Boston und der Massachusetts Medical Society an den Congress der V. St. von Nordamerika behufs a recognition of T. G. Morton's services bestowed to his country and mankind von Seiten des Congresses; nach der Unterschrift forwarded to Washington Dec. 6th 1852. Schmal fol.

1220. In Senate of the United Senate. February 19, 1853. — Ordered to be printed. (Bericht des select committee, to which were referred the various memorials in regard to the discovery of the means by which the human body is rendered uniformly and safely insensible to pain under surgical operations.) 8.

Von der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien:

1221. Die feierliche Sitzung der kaiserl. Akad. d. Wissenschaften am 29. Mai 1852. Wien 1852. 8.

1222. Verzeichniss der im Buchhandel befindlichen Druckschriften der kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien. Ende Mai 1852. Wien 1852. 8.

Von Hrn. Prof. Beresin in Kasan:

1223. Таптарскія сказанія. Взятіе Булгара Тимуромъ. (Tatarische Sagen. Eroberung der Bulgarei durch Timur; aus dem Tewarikh-i-Bulgaria von Husam-ed-din. Von Wagaboff; aus dem Kasanischen Regierungsblatte 185?. Nr. 43. 45 besonders abgedruckt.) 8.

1224. Тарханные ярлыки, данные Ханами Золотой Орды. Русскому духовенству. (Freibriefe, von den Khanen der goldnen Horde der russischen Geistlichkeit gegeben, v. E. Beresin; aus dem Kasanischen Regierungsblatte bes. abgedruckt.) 8.

1225. Клинообразныя надписи второй системы. И. Н. Березина. (Keilinschriften im zweiten System. Von Beresin.) 8.

1226. Catalogue des manuscrits et xulographes [sic] orientaux de la bibliothèque impériale publique de St.-Pétersbourg. St.-Pétersbourg, imprimérie [sic] de l'académie impériale des sciences. 1852. (Russische Recension dieses Werkes durch Beresin.) 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Dr. von Bärensprung in Halle:

167. Eine Silbermünze eines Umajjaden-Khalifen in Spanien aus dem 3. Jahrh. d. H. (beschädigt).

168. Eine dergl. (beschädigt).

169. Hälfte einer Silbermünze der Umajjaden-Dynastie in Spanien.

170. Eine türkische Silbermünze aus dem 5. Jahre Sultans Selim III.

171. Eine dergl. aus dem 12. Jahre Sultans Mahmud II.

172. Eine chinesische Münze.

173. Eine japanische Münze.

Von Herrn Blau:

174. Zwei orientalische Siegelabdrücke.

Von Dr. Sprenger:

175. Zwei Steintafeln (Schiefer), die eine mit tibetanischer Inschrift, die andere mit Abbildung einer Blume (letztere zerbrochen angekommen).

176. Ein tibetanisches Amulet: Rolle von Baumwollenpapier mit Figuren und Inschriften bedruckt.

177. Ein gedrucktes tibetanisches Buch, 79 Blätter, quer Folio.

178. Ein tibetanisches Buch in Golddruck auf schwarzem Papier. 84 Blätter, quer Quarto.

Digitized by Google

Studien über die vorislâmische Religion der Araber.

Von

Dr. Ernst Osiander.

Seit *Pocock's* Specimen historiae Arabum ist die Geschichte des altarabischen Heidenthums nie wieder zum Gegenstande einer tiefer eingehenden Einzelbehandlung gemacht worden. Was später gelegentlich darüber geschrieben wurde, was namentlich die Handbücher der allgemeinen Religionsgeschichte geben, ist alles mehr oder weniger aus *Pocock's* Darstellung und der davon abhängigen Einleitung zu *Sale's* Ḳur'ânübersetzung geflossen. Wurde auch das Verzeichniss der arabischen Götzen durch eine Anzahl neuer Namen bereichert [1]), so führte diess doch dem Verständniss der Sache an sich nicht näher, und selbst *Caussin de Perceval's* gründliche und lichtschaffende Bearbeitung der vorislâmischen Geschichte hat zwar in einzelnen Punkten willkommene Aufschlüsse gegeben, aber eine umfassendere Untersuchung dieses Gegenstandes lag nicht in ihrem Plane. Treffende Erörterungen über die im Ḳur'ân genannten Gottheiten finden sich in der verdienstvollen Abhandlung von *Dettinger*: „Beiträge zu einer Theologie des Koran", Tübinger theol. Ztschr. 1831, H. 3, S. 18.

Diese etwas stiefmütterliche Behandlung eines so wichtigen Zweigs der arabischen Alterthumskunde erklärt sich von selbst aus der grossen Dürftigkeit der vorhandenen Quellen. Dass die vorislâmische Religion der Araber für die fremde, sowohl christliche als vorchristliche Litteratur so ziemlich eine terra incognita blieb, kann uns nicht Wunder nehmen, und liesse sich auch leichter verschmerzen, wenn nur dafür die einheimischen Schriftsteller um so reichere Ausbeute gewährten. Leider aber ist dem nicht so, — und zwar aus sehr nahe liegenden Gründen. Denn auf keine Seite der früheren Geschichte des „besten Volkes das den Menschen aufgestellt worden" (Sur. 3, V. 106) mochte ein glaubenseifriger muslimischer Berichterstatter so ungern eingehen, als gerade auf diese; nirgends musste er so geneigt sein, dem Flusse der Rede Einhalt zu thun, sich auf das unumgänglich Nothwendige zu beschränken, und das Wenige, was sich noch in der Erinnerung erhalten hatte, vollends zu verwischen. Daher verdanken wir den grössten Theil der bezüglichen Nachrichten lediglich dem doppelten Umstande, dass Muḥammad selbst im Ḳur'ân wenigstens

---

1) S. Wiener Jahrbücher, Bd. XCII, S. 29 ff.

Digitized by Google

acht solcher Idole erwähnt, und dass ihre Zerstörung in der Geschichte des Islâm eine bedeutende Stelle einnimmt. An diese Vernichtung der äussern Gegenstände des Götzendienstes knüpft sich beinahe Alles was die Arabischen Geschichtschreiber über ihn aufbewahrt haben, während an die beiden bekannten Ḳur'ânstellen sich gewisse, ohne Zweifel auf alter Ueberlieferung beruhende Notizen anschliessen, die überall wo diese Götzennamen genannt werden, bei den Commentatoren, bei den Lexicographen und bei Śahrastânî fast regelmässig wiederkehren. Nur der letztere ergeht sich etwas weiter über unseren Gegenstand, und ist darum auch, bei der grossen Dürftigkeit älterer Historiker, z. B. Ibn Ḳutaibah's, in diesem Stücke, wie in andern, eine Hauptquelle für die späteren Schriftsteller geworden.

Neben dieser Art von Quellen und von ihnen unabhängig sind es noch einzelne zerstreute Artikel bei Ǵauharî und im Ḳâmûs, sowie bei den Geographen (für uns jetzt namentlich in den Marâṣid), die einiges Neue bieten [1]).

Aus der vorislâmischen Zeit selbst besitzen wir allerdings noch einen reichen Schatz alter Poesie; allein so manchen Aufschluss uns auch diese Denkmäler über das Leben und Treiben des Volkes im Allgemeinen gewähren, so unergiebig sind sie doch gerade für die Religionsgeschichte. Ueber einzelne religiöse Vorstellungen, namentlich über den Zustand nach dem Tode, finden sich in der Ḥamâsah bestimmte Andeutungen, aber für die Kenntniss des Cultus und des Götterglaubens selbst bietet sie gar nichts, so wenig als die Muʿallaḳât; und die einzigen Ueberreste von Poesie religiösen Inhalts sind ein paar Verse, die sich auf Bekehrung vom Götzendienste beziehen, und einige Schwurformeln, die uns Ǵauharî und Tabrîzî erhalten haben, wie überhaupt der letztere hier und da eine für diesen Gegenstand brauchbare Notiz einstreut.

Nur in einer Beziehung ist die Ḥamâsah für unseren Zweck von grösserer Wichtigkeit: durch die Menge und Mannigfaltigkeit der in ihr überlieferten alten Eigennamen. Auf die Bedeutung dieser bis jetzt noch zu wenig beachteten Quelle der vorislâmischen Religionsgeschichte hat vor Allem *Tuch's* treffliche Abhandlung über die sinaïtischen Inschriften (Ztschr. Bd. III, S. 129 ff.) hingewiesen; eine Arbeit, der überhaupt, neben allen übrigen, auch das Verdienst zukommt, das Wesen des alten Göttercultus innerhalb eines einzelnen entschieden arabischen Gebiets in helles Licht

1) Die mannigfachen, wenn auch in der Regel nur kurzen Angaben der Marâṣid lassen darauf schliessen, wie viel Derartiges das berühmte Werk, aus welchem jenes nur ein Auszug ist, das Muʿǵam al-buldân, enthalten muss. Auch für die arabische Alterthumskunde wäre daher die Herausgabe dieses letzteren von grösster Wichtigkeit, und mit Spannung sehen wir der Bestätigung einer Privatnachricht entgegen, der zufolge wir dasselbe von Petersburg aus zu erwarten haben.

Digitized by Google

gestellt und hierdurch das Interesse für diese religionsgeschichtlichen Untersuchungen aufs Neue angeregt zu haben.

Wie stark die Sitte, Götternamen zur Bildung menschlicher Eigennamen zu verwenden, auch bei den Arabern zur Zeit der „Unwissenheit“ im Schwange war, ist bekannt. Eine vollständigere Erschöpfung der einschlagenden Quellen ist uns erst jetzt möglich gemacht, nachdem wir namentlich durch *Wüstenfeld's* genealogische Tabellen eine klare Uebersicht über die in der vorislâmischen Zeit vorkommenden Eigennamen und die Stammangehörigkeit ihrer Träger gewonnen haben. Gleich beim ersten Blicke auf die Masse der betreffenden nomina propria unterscheiden wir zweierlei Bildungsformen. Am nächsten lag es, durch irgend ein dem Gottesnamen vorgesetztes مُضاف, also durch eine Art von Zusammensetzung, das Angehörigkeitsverhältniss zu dieser oder jener Gottheit auszudrücken; und diess ist denn auch das Häufigste. So nennt sich der Götzendiener entweder geradezu den Diener, Knecht, Leibeignen eines Gottes, — wie in der geläufigsten Zusammensetzung mit عَبْد (عُبَيْد) und تَيْم, woran sich etwa die in den sinaïtischen Inschriften vorkommende Composition mit גרם (=Furcht, s. *Tuch*, Ztschr. Bd. III, S. 202) reihen lässt; — oder er bezeichnet sich als das Geschenk eines Gottes, oder als den, der Glück und Hülfe von ihm erwartet. Das Erstere geschieht in den Zusammensetzungen mit أَوْس, — durch die Beispiele in den sinaïtischen Inschriften, ausserdem wenigstens noch durch اوس ٱللّٰه und اوس مَنَاة belegt, — und mit den synonymen Worten شُكْر und وَهْب: شُكْم ٱللّات und وَهْبُ ٱللّات, bei *Wüstenf.* a. a. O. 2, 20; das Letztere in den Zusammensetzungen mit سَعْد (Glück), — wie in den sinaïtischen Inschriften, so auch sonst wenigstens in dem Beispiele سَعْدُ مَنَاة, — mit زَيْد (Wachsthum, Zuwachs) und mit عَوْذ (Zuflucht), nur in Verbindung mit مناة (bei *Wüstenf.* a. a. O. A. 8. 1, 22). Nehmen wir dazu noch die, meines Wissens allein stehenden Namen أَمِير مَنَاة (Fürst der Manât) und امرو ٱلقَيس (Mann des Ḳais): so haben wir wohl ziemlich alle aus dem vorislâmischen Alterthum erhaltenen Zusammensetzungsformen dieser Art [1]). Die eben genannten nomina appellativa finden wir

1) Auch eine südarabische Zusammensetzung mit ذو gehört hierher. Der Ḳâmûs unter مَرْحَب sagt: „Marḥab war in der Heidenzeit der Name eines

aber fast durchaus auch ohne einen beigefügten Gottesnamen als nomina propria, und sie gehören theilweise, wie سعد und زيد, zu den allergewöhnlichsten. Gewiss ist nun anzunehmen, dass alle diese Eigennamen, wie ʿAbd, Zaid, Taim u. s. f., nur aus dem ursprünglichen Gebrauche derselben in jenen Zusammensetzungen zu erklären sind, wie diess schon aus der häufigen Weglassung des Gottesnamens bei den Deminutivformen, wo solche vorkommen (z. B. عُبَيْد), wahrscheinlich wird. Dass die nomina propria sich mit der Zeit gern abkürzen, ist bekannt; hier konnte diess um so leichter geschehen, da der Gottesname, obwohl der eigentliche Kern des Eigennamens, doch für die Stammgenossen sich von selbst verstand.

Neben dieser ersten Classe von Eigennamen finden wir eine zweite, in welcher der Gottesname unmittelbar als Personenname erscheint. Was in der Abhandlung über die sinaïtischen Inschriften in Beziehung auf die Namen חלצת (S. 193 ff.) und קזח (S. 199 ff.) nachgewiesen und durch analoge Fälle belegt worden ist, dafür geben die Verzeichnisse der arabischen nomina propria eine ziemliche Anzahl weiterer Beispiele. Auf die bekannten Stammesnamen هلال (Mondsichel) und بَدْر (Vollmond), von denen der erstere auch sonst nicht selten, z. B. bei Tabrîzî zur Ḥam. S. ٩٣٨, vorkommt, sowie auf den Personennamen هُبَل hat schon die genannte Abhandlung (S. 209 u. 182) aufmerksam gemacht. An die beiden ersteren schliesst sich der Name شمس, Ḥamâsah S. ٣٤ (vgl. *Freytag*, Arabb. provv. I, S. 683), wozu Tabrîzî ausdrücklich bemerkt, die Benennung (eines Menschen) mit شمس entspreche der mit هلال und بدر, wesshalb wir hier, wie bei dem Deminut. شُمَيْس, die Beziehung auf Sonnendienst ebenso sicher wie dort die Beziehung auf Monddienst annehmen dürfen. Hierher gehören auch Namen wie زُهَرة Venus (s. Ḳâmûs), سُهَيْل Canopus, aus dem Stamme Ṭajji' bei *Wüstenf.* a. a. O. 6, 31, und الثُرَيّا die Plejaden. Von den eigentlichen Götzennamen finden sich ausser Hubal (b. Tabrîzî S. ١٩٧) noch folgende in dieser unmittelbaren Weise als nomina propria angewendet: Suwâʿ (*Wüstenf.* Register zu den genealog. Tabellen, S. 5), Wadd (*Wüstenf.* Tab. 6, 20), Manât und Ġanm.

Die Bedeutung dieser Quelle der vorislâmischen Religionsgeschichte leuchtet von selbst ein. Zunächst geben die nomina

---

Götzen in Ḥadramaut, und Ḏû-Marḥab ist der Beiname des Rabîʿah bin Maʿdî Karib, der ein Diener (خادم) dieses Götzen war." Fleischer.

propria immer darüber unverdächtiges Zeugniss, welcher Cult in dem betreffenden Stamme geherrscht, ferner auf welche Stämme der und jener Cult sich ausgedehnt hat; hieraus aber lassen sich oft die dürftigen Angaben der directen Quellen vervollständigen. Oefters sind jene Namen für uns das einzige übrige Denkmal der Existenz und Stellung eines Götterdienstes. Ja wir werden sogar einen Fall finden, wo der Umstand, dass eine und dieselbe Gottheit اللات in den Namen dreier Brüder und zwar in drei zum Theil neuen Zusammensetzungen erscheint, uns zu der Annahme berechtigt, dass der Dienst dieser Gottheit damals gerade in dem betreffenden Stamme (oder Geschlechte) vor anderen herrschend war.

Gewiss würde eine nähere Betrachtung der geographischen Namen zu ähnlichen Ergebnissen führen. Denn wenn es sich schon im Voraus erwarten lässt, dass Namen wie יְרֵחוֹ, בֵּית שֶׁמֶשׁ u. a. auch auf arabischem Boden ihre Analogien haben, so wird diess durch Beispiele wie جَبَلُ قَمَر, كَوْكَبان (ebenfalls Name eines Bergs), ذاتُ الحُمَام (s. Marâṣid) ausdrücklich bestätigt.

Die vorliegende Untersuchung will nun keineswegs eine vollständige Darstellung des vorislâmischen Heidenthums geben, aber auch nicht bloss zu den bisher bekannten Götzennamen eine Anzahl neuer hinzufügen, sondern ihr eigentlicher Zweck ist, einestheils geographisch und ethnographisch den Sitz und die Verbreitung, anderntheils, soweit sich diess überhaupt noch erkennen lässt, die Beschaffenheit und Bedeutung der einzelnen Culte nachzuweisen.

I. Der Gestirndienst in Arabien und die unmittelbar darauf bezüglichen Nachrichten.

Was den Grundcharakter der vorislâmischen Religion betrifft, so kann kein Zweifel darüber stattfinden, dass sie, wie überhaupt das ganze vorderasiatische Heidenthum, auf der Stufe des Gestirndienstes stand. Für die nordwestlichen Ausläufer des arabischen Stammgebiets hat diess die Untersuchung über die sinaïtischen Inschriften überzeugend dargethan. — Gehen wir freilich an die arabischen Quellen selbst, so finden wir da wohl eine ziemliche Reihe von Götzen, aber von eigentlichem Gestirndienste nur wenige spärliche Notizen; vielmehr scheint dieser von den muslimischen Schriftstellern, z. B. von Zamaḫšarî zu Sur. 41, V. 37, den Ṣâbiern, mit Verwechslung der älteren (ḳur'ânischen) und der späteren Bedeutung dieses Namens, zugewiesen zu werden [1]).

1) Doch erkennen sie den Ṣabäismus wenigstens theilweise auch im alten Arabien an; s. Šahrastânî übers. v. *Haarbrücker*, S. 341; und Šamsaddîn ad-Dimašḳî sagt vor den in der folg. Anm. zu erwähnenden Einzelangaben

Indess kann uns diess über den wahren Sachverhalt nicht täuschen: finden sich doch im Ḳur'ân selbst ziemlich deutliche Hinweisungen darauf, wie in der eben angezogenen Stelle: „Zeichen von ihm sind auch Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Allâh, der sie geschaffen hat." — Am ausführlichsten spricht sich hierüber Abulfaraǵ (Histor. dyn. S. 160) aus, der neben Sonne und Mond fünf Gestirne: Aldabaran, Jupiter, Canopus, Sirius und Mercur, als Gegenstände der Verehrung bei einzelnen Stämmen anführt [1]). Hier sind es nun gerade die Eigennamen, die uns in Ermangelung anderer Berichte weiteren Aufschluss geben.

Um auf das Einzelne einzugehen, so wird der Sonnendienst von Abulfaraǵ zunächst nur den Ḥimjariten zugeschrieben. Dort mag er auch seinen Hauptsitz gehabt haben; denn in der That kommt zweimal in der Liste der ḥimjaritischen Könige der Name عبد شمس vor: der alte König Saba und ein späterer, Sohn des Wâṯil (*Caussin de Perceval*, Essai, I, S. 60); und so hiess es auf der bekannten Musnad-Inschrift, von der Ḥamzah Ispah. (bei *Schultens*, Histor. imper. vet. Joctan. S. 26) redet: „Im Namen Gottes, dieses Gebäude hat Śamir Jarʿaś dem Herrn, der Sonne [2]), aufgerichtet." Indessen finden wir jenen Eigennamen

geradezu: وممّن كان يدين بدين الصابئة العرب „Zur Religion der Ṣabier hielten sich auch die Araber." Fl.

1) Die bezüglichen Angaben stimmen vollkommen zu denen des Śamsaddîn ad-Dimaśkî in seiner Kosmographie aus dem 8. Jahrh. n. Chr. (Ztschr. V, 392), wie mir dieselben in den Aushängebogen des 2. Bds. von Dr. *Chwolsohn's* „Ssabiern", S. 404, vorliegen, nur dass statt des sonst unbekannten Stammnamens هيسم dort طسم steht. Fl.

2) Sowohl *Schultens* a. a. O., als *Gottwaldt*, Hamzae Ispah. Ann. S. ١٣٧, Z. 11 u. 12, haben لسيدة الشمس, beide aber übersetzen domino soli, während jenem Wortlaute nach dominae solis (der Göttin welche die Sonne als Gestirn regiert) oder — vermöge der اضافة البيان والتفسير — dominae soli (der Göttin welche die Sonne selbst ist) zu übersetzen wäre. Ich lese aber mit *Rödiger* zu Wellsted's Reisen, II, S. 366, لسيده الشمس, domino suo, Soli. Ist auch شمس in dem uns bekannten Arabisch nur weiblich, so erscheint das entsprechende Wort doch im Hebr. und Aram. auch männlich (zum Theil sogar überwiegend, s. *Bernstein*, Lex. syr. Chrestom. Kirsch. accommod. unter ܫܡܫܐ), und die Ṣabier, die Bewahrer des alten vorderasiatischen Planeten- und Sternendienstes, hatten, wie ihre westlichen Religionsverwandten, die Griechen und Römer, nur einen männlichen Sonnengott. In dem mir durch die Güte des Herrn Dr. *Chwolsohn* schon jetzt gedruckt vorliegenden Festkalender der ḥarranitischen Ṣabier aus dem Fibrist-al-ʿulûm heisst es unter dem Monate Śubâṭ (Februar): يصومون فيه سبعة ايام اولها التاسع

Digitized by Google

auch sonst in zahlreichen Beispielen bei den verschiedensten arabischen Stämmen, sowohl bei ḥiǵâzischen, wie Ḳuraiś, ʿAnazah, Tamîm, Bakr, Bâhilah, als bei jamanischen, wie Madḥiǵ und Baǵîlah. Nur eine bestimmtere, aber sehr charakteristische Modification hiervon ist عَبْدُ ٱلشَّارِقِ (Diener der aufgehenden Sonne), Ḥam. S. ٣١٨, der Name eines Ǵuhainiten, der von Tabr. z. St. ausdrücklich mit عبد شمس zusammengestellt wird [1]). Nach dem allen können wir über die grosse Bedeutung und Ausdehnung des Sonnendienstes in Arabien nicht im Zweifel sein, und sicher war das nach *Pocock* a. a. O. S. 104 von den Tamîm verehrte Idol شمس, mag es nun Śams oder Śums geheissen haben, nur ein einzelner Zweig jenes alten Cultes.

Weit spärlicher dagegen sind die Angaben über die Verehrung des Mondes. Wir wissen aus Abulfaraǵ nur, dass der Mond von den Banû Kinânah, und aus anderen Quellen (bei *Caussin*, I, S. 112), dass er ebenfalls von den Bewohnern Jaman's verehrt wurde, was auch der Name des Mondgebirges beweist. Nehmen wir hierzu noch das, was die Erklärung der sinaïtischen Inschriften erwiesen hat, und die Namen der ḥiǵâzischen Stämme هلال und بدر, so haben wir wohl alle unmittelbaren Nachrichten darüber bei einander.

Nicht viel mehr erfahren wir über die von den Arabern ausser Sonne und Mond verehrten Gestirne; kaum dass wir die Angaben des Abulfaraǵ in einzelnen Punkten bestätigen und noch einige weitere Culte dieser Art beifügen können. Hier ist es eben eine Ḳur'ânstelle, der wir eine sonst wohl schwerlich erhaltene Notiz verdanken. Wenn nämlich in der 53. Sure, die sich überhaupt viel mit dem Heidenthume beschäftigt, V. 50 von Allâh neben anderen Vorzügen vor den falschen Göttern gesagt wird, dass er auch der Herr der شِعْرَى sei, so würden wir darin auch

---

منه وهذا الصوم للشمس وهى الربّ العظيم ربّ الخير „Sie fasten in ihm sieben Tage, deren erster der neunte des Monats ist; und dieses Fasten wird der Sonne, dem grossen Herren, dem Herren des Guten, zu Ehren gehalten.“ Ja diese spätern Ṣabier benannten, nach dem Zeugnisse desselben Werkes, die Sonne als Planetengott sogar mit dem griechischen Masculinum ἥλιος ايليوس. Für ein männliches شمس spricht auch das oben (S. 466) erwähnte Demin. شُمَيْس, da von einem ausschliesslich weiblichen شمس nur شُمَيْسَة möglich wäre. Fl.

1) Auch der Ḳâmûs bezeugt, dass الشارق, so wie شَمْس, Name eines Götzen war. Fl.

ohne Weiteres eine Beziehung auf die Verehrung dieses Gestirns erkennen. Diess bestätigen aber auch die Commentatoren, indem namentlich Zamaḫś. berichtet, dass der Stern شِعْرَى, worunter er اَلشِّعْرَى اَلْعَبُور, d. h. den **Sirius**, verstanden wissen will, von den Ḫuzâʿah verehrt worden sei; woran dann die Erzählung von Abû Kabśah, einem Ahnen Muḥammad's, geknüpft wird, der diesen Cult unter den Ḳuraiś einzuführen suchte.

Die Angabe des Abulfaraǵ, dass der **Canopus** vom Stamme Ṭajji' verehrt wurde, findet ihre Bestätigung durch den schon oben erwähnten, diesem Stamme angehörigen Namen سُهَيْل. Den drei übrigen von dem genannten Schriftsteller aufgezählten Fixsternen können wir auf Grund der vorhandenen Eigennamen noch weiter beifügen: das Gestirn اَلْأَسَد (der **Löwe** im Thierkreis, s. *Ideler*, Untersuch. über die Sternn., S. 161 ff.), nach welchem ein Ḳuraiśit عَبْدُ ٱلْأَسَد hiess (*Wüstenf.* Register, S. 27), und das Gestirn der **Plejaden**, dessen Verehrer wir in einem Madḥiǵiten عَبْدُ ٱلثُّرَيَّا (*Wüstenf.* Tab. 8, 12) und einem Ḳuraiśiten اَلثُّرَيَّا erkennen; vermuthlich gehört hierher auch der Name eines Ijâditen عَبْدُ ٱلنَّجْم (*Wüstenf.* a. a. O. A, 14), da النَّجم κατ' ἐξοχὴν Bezeichnung der Plejaden ist (s. *Ideler* a. a. O. S. 137. 147). Gewiss ist auch unter اَلْأَشْهَل (der Bläuliche), das sich in dem Namen عَبْدُ ٱلْأَشْهَل (Ḥam. S. ٨) findet und von Tabrîzî schlechthin durch صنم erklärt wird, irgend ein Gestirn zu verstehen [1]).

Von einem Cult der Planeten **Jupiter** und **Mercur** wissen wir sonst nichts; wohl aber wird von den christlichen Schriftstellern öfters die **Venus** als Gegenstand der Verehrung bei den alten Arabern genannt [2]), und diese Nachricht namentlich durch eine Angabe Śahrastânî's bestätigt, welche wir, wie auch die kurze Notiz über den Saturndienst in der Kaʿbah, am betreffenden Orte des Näheren besprechen werden.

---

1) اشهل ist Schwarzblau oder Schwarzbraun, die Farbe der Augen des Propheten, in dessen Personalbeschreibung es heisst: كان اشهل العينين. Leicht möglich also, dass der Name jenes Götzen sich auf die Farbe der ihm eingesetzten Augen bezieht. Fl.

2) S. *Tuch* a. a. O., S. 195 f. Dasselbe sagt Ephraem in den Reden gegen die Ketzer, übers. von *Zingerle*, S. 11 u. 134.

Digitized by Google

II. Die altarabischen Idole.

Neben diesen Nachrichten, welche das vorislâmische Heidenthum unmittelbar als Sabäismus darstellen, finden wir nun noch eine Reihe besonderer Götzennamen und Götzenculte, von denen wir aber gewiss annehmen dürfen, dass sie ebenfalls auf Gestirndienst beruhen, wie sich diess auch bei einzelnen noch deutlich erkennen lässt. Wollen wir die Masse dieser Idole nicht bloss äusserlich aneinander reihen, so ist es wohl das Zweckmässigste, so weit als möglich eine geographische Anordnung zu versuchen, wesshalb wir zunächst die unzweifelhaft südarabischen Culte zu besonderer Betrachtung ausscheiden.

1. *Die Heiligthümer des südlichen Arabiens.*

Es kann uns nicht wundern, dass unsere nordarabischen Nachrichten gerade über diesen Theil des Landes am spärlichsten sind. Die entlegensten südöstlichen Provinzen Mahrah und ʿUmân, sowie den nördlich von ʿUmân gelegenen Küstenstrich Baḥrain, müssen wir geradezu übergehen, da uns zwar die Namen der Idole von Stämmen, die theilweise oder zu Zeiten dort gewohnt haben, überliefert sind, aber keiner der bekannten Götterculte entschieden gerade diesen Gegenden zugewiesen werden kann.

Das erste zu diesen religiösen Alterthümern Gehörige, was uns auf dem Wege von Osten nach Westen begegnet, ist der auf der Grenze zwischen ʿUmân und Ḥaḍramaut gelegene Zauberberg حَوْد حَوْر oder حَيْد عَوْر oder حَوْد قَوْر (s. Marâṣid u. d. W. und Ḳazwînî, ʿAǵ. al-maḫl. S. ١٥٧). Es hauste dort in einer Höhle ein Meister der Zauberei, der diejenigen, welche dazu Lust hatten, unter abschreckenden Umständen und Bedingungen in die Geheimnisse seiner dämonischen Kunst eingeweiht haben soll. Ob und in welcher Weise aber das dortige, in sagenhaftes Dunkel gehüllte Treiben zu einem bestimmten heidnischen Culte in Beziehung stand, lässt sicht nicht bestimmen.

Aus dem sonst so unbekannten Ḥaḍramaut haben uns die Marâṣid wenigstens die Namen zweier Idole erhalten. Das eine war جَلْسَد, verehrt von dem Stamme Kindah, der, wie auch sonst bekannt ist, in diesen Gegenden wohnte (*Caussin*, I, S. 138), und von einem anderen Stamme, dessen Name in der unrichtigen Lesart لهم verborgen liegt [1]); der Tempel des Ǵalsad war zugleich, wie gewöhnlich, der Sitz eines Orakels. Das zweite Idol ist مَرْحَب, das Herr *von Hammer* (Wiener Jahrbücher, XCII, S. 30) aus dem

---

1) Wahrscheinlich نِهْم; s. Ḳâmûs u. d. W. und *Juynboll* zu Marâṣid, I, ٤٧٣, Anm. 2. F1.

noch nicht erschienenen Theile der Marâṣid anführt [1]). Wenden wir uns von da nach der südwestlichen Ecke Arabiens, zu dem Sitze des alten ḥimjaritischen Königreichs, so befinden wir uns auf einem schon mehr geschichtlichen Boden. Haben auch die Untersuchungen über die ḥimjaritischen Inschriften bis jetzt noch keine entschiedenen Resultate für unseren Gegenstand geliefert (wesshalb gerade auch in dessen Interesse eine Wiederaufnahme derselben sehr zu wünschen wäre), so sind uns doch anderwärts sehr schätzbare Nachrichten erhalten.

In Ṣanʿâ, der Residenz vieler Könige jenes Reichs, stand ein prachtvolles Gebäude, genannt بيت غُمْدان, das Ḳazwînî (Âṯâr al-bilâd, S. ٣٣) näher beschreibt. Erbaut wurde es nach ihm von dem Könige ليشرخ بن يحصب (vgl. *Causs.* a. a. O., I, S. 75), nach Śahrastânî S. ٤٣٣ von Daḥḥâk. Scheint es nun gleich, dass dieser colossale Bau auch anderen Zwecken diente und der Hauptpalast der dort residirenden Könige war, so lässt sich doch damit die Angabe Śahrastânî's wohl vereinigen, der ihn a. a. O. ausdrücklich unter den بيوت الاصنام aufzählt, indem er على اسم الزهرة erbaut, d. h. der Venus gewidmet gewesen sei. Diese Bedeutung des Bait Ǵumdân war es auch, was den Chalifen ʿUṯmân veranlasste, dasselbe zu zerstören. Da somit die Verehrung der Venus auf ḥimjaritischem Boden feststeht, so ist es allerdings nicht eben unwahrscheinlich, dass der auf den ḥimjaritischen Inschriften öfters wiederkehrende Name عثتر, wie *Fresnel* (Journal Asiatique, Sept. Oct. 1845, S. 199 ff. S. 226) im bestimmten Hinblick auf die Nachricht über Ǵumdân vermuthet, mit der phönicischen עשתרת zu combiniren und auf Venusdienst zu beziehen ist.

Neben diesem Heiligthum soll (*Caussin*, I, S. 113) in derselben Stadt Ṣanʿâ der Tempel von Rajâm oder vielmehr Riʾâm (رِئام, wie nach den Marâṣid zu lesen ist) gestanden haben. Das ebengenannte Werk erzählt nach Ibn Isḥâḳ, Riʾâm sei ein vorislâmisches بيت gewesen, welches man hoch verehrte, bei dem man Opfer schlachtete, und von dem man Orakel holte. Es sei aber noch vor der Zeit des Islâm durch die beiden Rabbinen, welche ein Oberkönig von Jaman bei sich hatte, zerstört worden. Danach hängt die Vernichtung dieses Heiligthums mit dem ersten Eindringen des Judenthums in Jaman zusammen, dessen Zeit sich freilich wegen der widersprechenden Angaben über den betreffenden König nicht bestimmen lässt [2]). Nach einer anderen Nachricht bei *Caussin* (a. a. O.) fiele die Zerstörung erst in die Zeit

1) S. oben S. 465, Anm. 1. Fl.
2) S. *Caussin*, I, S. 92 ff. S. 109, und dazu Ibn Ḳutaibah S. ٣١.

des Islâm, was möglicherweise auf einen spätern Wiederaufbau schliessen lässt, da ja keinesfalls anzunehmen ist, dass das Judenthum von jener Zeit an die allgemein und ununterbrochen herrschende Staatsreligion gewesen sei. Ueber die Bedeutung dieses Cultes lässt sich in Ermangelung anderer Berichte kaum irgend eine Vermuthung wagen. Wäre nicht die Orthographie in den Marâṣid so bestimmt angegeben, so möchte man nach der Schreibart Rajâm oder Rijâm geneigt sein, die Bedeutung des Hohen, Erhabenen darin zu finden, und diess etwa auf eine Gestirngottheit zu beziehen, wozu das äthiopische ረየም፡ (Himmel) eine passende Parallele bilden würde. Ausserdem scheint auch aus den Marâṣid hervorzugehen, dass Ri'âm nur der Name des Heiligthums war, ohne dass daraus über das Wesen der darin verehrten Gottheit etwas hervorginge; und wenn auch die Vermuthung nahe liegt, dass der vorzugsweise ḥimjaritische Sonnendienst in einer solchen Hauptstadt seinen bestimmten Sitz hatte, so ist doch keine Spur vorhanden, welche denselben gerade hier erkennen liesse.

Von den übrigen südarabischen Idolen ist noch eines, das von den Quellenschriftstellern übereinstimmend den Ḥimjariten zugeschrieben wird: der im Ḳur'ân, Sure 71, V. 23, unter den noachitischen Götzen genannte نَسْر. Genauer lautet die Nachricht bei Ǵauharî und Śahrastânî, N a s r habe den D̲u 'l-kalâʿ im Lande Ḥimjar angehört. Weiteres über diese Familie ist uns nicht bekannt, ausser dass in der Geschichte Muḥammad's ein ḥimjaritischer Fürst, Samaifaʿ [1]), D̲u 'l-kalâʿ genannt wird, der sich dem Islâm anschloss und die syrischen Kriege mitmachte (*Caussin,* III, S. 292. 392. 424). Nach *Caussin*, III, S. 392, herrschte er in einer auf dem Gebirgszug der Sarawât gelegenen Burg. Jedenfalls dürfen wir aus der Erwähnung des Nasr im Ḳur'ân schliessen, dass er zu den bedeutenderen und bekannteren Idolen des südlichen Arabiens gehörte; diess zeigt auch seine Zusammenstellung mit العُزّى in einem von Ǵauharî unter beiden Artikeln angeführten Verse, den wir bei der Betrachtung dieses Cultes näher besprechen werden. Das Einzige, was uns ausserdem berichtet wird, ist, dass Nasr, der Bedeutung des Wortes entsprechend, in der Gestalt eines A d l e r s verehrt wurde.

Hieran reihen sich der geographischen Ordnung gemäss zwei andere, auch im Ḳur'ân neben Nasr genannte Idole: يَعُوق und يَغُوث.

---

1) So, mit ف, allerdings bei den Nordarabern, s. Ḳâmûs; die Wahrscheinlichkeit einer Verderbniss aus سميقع liegt aber hier sehr nahe, da dieser Eigenname entschieden so, mit ق, gleich zu Anfang der grossen Inschrift von Ḥiṣn Ǵurâb steht; s. *Rödiger* zu Wellsted's Reisen, II, S 388. Fl.

Digitized by Google

Ja'ûḳ wird von Śahrastânî, Baiḍâwî und Ǵauharî übereinstimmend dem Stamme Hamdân, von Zamaḫśarî dem Stamme Murâd, und beiden zugleich nach anderen Quellen von *Caussin* (I, S. 113) zugeschrieben, nur dass bei diesem ein einzelner Zweigstamm von Hamdân, nämlich Ḫaiwân, genannt ist. خَيْوَان war aber, nach den Marâṣid, auch der Name eines Bezirks und einer dazu gehörigen Stadt in Jaman; weiter heisst es ebendaselbst: „Man sagt auch, es habe يعوق [1]) in einem Flecken gestanden, genannt خيوان, zwei Tagereisen von Ṣan'â in der Richtung nach Makkah.“ Danach kann über den Hauptsitz dieses Cultes kein Zweifel sein. Ja'ûḳ, eigentlich der Abhalter, deus averruncus (eine jener alten Imperfectbildungen), soll nach Zamaḫś. u. A. in der Gestalt eines Pferdes angebetet worden sein.

In dieselbe Richtung, nur ohne Zweifel etwas weiter nach Norden, verweisen unsere Quellen den Cult des Jaǵûṯ. Diesem Idole dienten die Maḏḥiǵ und nach Śahrast. auch andere jamanische Stämme. Genaueres theilt *Caussin* (I, S. 113) mit, wonach diese Gottheit von den Maḏḥiǵ in جُرَش verehrt wurde. Ǵuraś war nach den Marâṣid ein Bezirk von Jaman in der Richtung gegen Makkah, — ohne Zweifel dieselbe Stadt, die bei *Jaubert*, Géogr. d'Edrisi, I, S. 142 ff. Djoras genannt ist, sechs Tagereisen von Naǵrân (S. 148) und acht Meilen von der dort angegebenen Strasse von Makkah nach Ṣan'â entfernt (S. 143). Es scheint eine der bedeutenderen Städte jener Gegend gewesen zu sein; sie war früher durch Verfertigung von Kriegsmaschinen (*Caussin*, I, S. 256), später durch Lederfabrication bekannt (Idrîsî a. o. O., S. 143). Dass gerade die Maḏḥiǵ diesem Idole dienten, beweist überdiess der bei ihnen vorkommende Eigenname عَبْد يَغُوث. Neben einem 'Abd-Jaǵûṯ b. Maslamah (*Wüstenf.* 8, 21) gehörte zu ihnen 'Abd-Jaǵûṯ b. Ḥâriṯ (vgl. *Caussin*, II, 583—587), Anführer seines Stammes am Tage Kulâb, wo er auch fiel (*Reiske*, Primae lineae historiae Arabum u. s. w. ed. Wüstenfeld, S. 139, vgl. S. 263), und zugleich Dichter (Tabr. zur Ḥamâs. S. ٢٩٨ u. S. ٦٧٦). Indessen findet sich der Name in einzelnen Beispielen auch bei andern, und zwar ḥiǵâzischen Stämmen, z. B. aus einer ḳuraiśitischen Familie wird ein 'Abd-J. und 'Ubaid-J., beide Söhne des Wahb (*Wüstenf.* S. 20), und aus dem Stamme Bakr (Hawâzin) 'Abd-J. b. Ṣimmah (*Caussin*, II, S. 539) genannt. Im Uebrigen wissen wir von diesem Idole ebenfalls nichts, als dass es die Gestalt eines Löwen hatte.

---

1) Denn so ist nach *Fleischer's* Berichtigung statt يعوف oder يعرف zu lesen.

Digitized by Google

Ehe wir von hier unsere Rundreise zu den altarabischen Heiligthümern fortsetzen, werfen wir noch einen zusammenfassenden Blick auf die letztgenannten drei Gottheiten. Zunächst gehören sie mit den zwei andern, in derselben Ḳur'ânstelle, Sure 71, V. 23, genannten Idolen, Wadd und Suwâʿ (die wir der getroffenen Anordnung wegen erst später zu betrachten haben), zusammen und haben in der arabischen Tradition so ziemlich dasselbe Schicksal erfahren. Die Art, wie der Ḳur'ân sie in die Geschichte Noah's verflochten hat, ist fortan massgebend geblieben. Selten wird eines derselben angeführt ohne den ausdrücklichen Zusatz صنم لقوم نوح, und diess wird gewöhnlich des Weiteren so ausgeführt, dass diese Götzenbilder durch die Sündfluth verloren gegangen, später aber wieder aufgefunden und vom Teufel den Stämmen, die sie noch zur Zeit Muḥammad's hatten, gegeben worden seien [1]). Bemerkenswerth sind auch die euhemeristischen Mythendeutungen, die gerade hier vielfach versucht werden (namentlich bei Zamaḫś. a. a. O.), wonach sie Bilder von frommen Männern und ursprünglich nicht zu götzendienerischem Zwecke gemacht waren. Indess diess Alles kann uns nur zeigen, was der ungeschichtliche Sinn der Araber, den freilich Muḥammad selbst autorisirte, aus den Resten des alten Heidenthums gemacht hat. Wichtiger ist für uns die ebenfalls an die Ḳur'ânstelle sich anknüpfende Ueberlieferung von der Gestalt dieser Idole Ist sie richtig, — und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, — so sondern sich damit diese drei jamanischen Idole, denen sämtlich Thiergestalten zugeschrieben werden, von den beiden anderen, Suwâʿ und Wadd, unmittelbar ab. Dass wir es nun hier mit Symbolen zu thun haben, dafür spricht im Voraus die Analogie der verwandten Religionen; wollen wir aber eine Erklärung derselben suchen, so liegt eine solche nicht fern: Adler, Pferd und Löwe sind die drei bekannten Symbole des Sonnendienstes. Die Gestalt des Adlers hat ihre Analogien in den bekannten Darstellungen des Sonnengottes bei anderen Völkern, z. B. bei den Assyrern (Nisroch); in Beziehung auf die symbolische Anwendung des Pferdes erinnern wir, statt vieles Andern, nur an die Sonnenrosse in Jerusalem, die Jośîah entfernte (2. Kön. 23, 11) [2]); der Löwe endlich ist ebenfalls als sinnbildliches At-

1) Ueber Fabeln dieser Art vgl. Ḳâmûs u. d. W. غرق u. Śahrast. S. ٤٣٦, wo die Worte وقد الجم نسرا واعله الغرق gewiss mit *Fleischer* (*Haarbrücker's* Uebersetzung, II, S. 436) zu deuten sind. Ein indeterminirtes نسرا als n. appell., „einen Adler", ist in solcher Verbindung nicht denkbar.

2) Von der Verehrung des Pferdes ist dem Verf. aus dem arabischen Heidenthume nur noch eine Spur bekannt; sie findet sich in der Erzählung von dem Ṭajjiten Zaid al-ḫail, zu welchem der Prophet sagte: „Ich will euch beschützen vor der ʿUzzâ — und vor den schwarzen Pferden, denen ihr dienet

Digitized by Google

tribut der Sonne bekannt und erscheint als solches auch noch später in der poëtischen Auffassung des gestirnten Himmels (s. Fundgruben des Orients, I, S. 8). Zu weiterem Nachweis für das Vorkommen dieses Symbols dient der schon erwähnte Bericht Ḳazwînî's über Ǵumdân. Dort sollen in der Ecke des Saals vier Löwen gestanden haben, die, wenn der Wind in ihren Rachen blies, einen Laut von sich gaben, der dem Gebrüll eines Löwen glich. Ist nun hier die Gestalt der Löwen wirklich als religiöses Symbol aufzufassen, — was so gewiss der Fall ist, wie bei den Löwen der assyrischen Paläste, — so haben wir jenes Gebäude zwar bereits als ein Heiligthum der Venus kennen lernen, indess ist es bei seiner allgemeinen politischen Bedeutung sehr wohl denkbar, dass auch die andere Hauptgottheit, die Sonne, in ihm vertreten war. Jedenfalls aber dürfen wir keinen Anstand nehmen, in der Verehrung des Jaǵûṯ, wie in der seiner Genossen Nasr und Jaʿûḳ, eine besondere Form des nach den sonstigen Nachrichten dort einheimischen Sonnendienstes zu sehen. Wie wichtig das Vorhandensein dieser Cultusform für die ganze Anschauung von der Entwicklung der vorislâmischen Religion ist, leuchtet von selbst ein. Ob dieselbe ein ursprünglich arabisches Erzeugniss ist, lässt sich bezweifeln; genug aber, wir wissen nun, dass es eine solche Symbolik bei den heidnischen Arabern gab, und dass sie mit der der stammverwandten Völker übereinstimmt.

Von Ǵuraś führt uns der Weg weiter nach Norden an die Grenze von Ḥiǵâz und Jaman, nach Tabâlah. Diese Stadt auf dem Wege von Ṣanʿâ nach Makkah gelegen (*Caussin*, I, S. 271), vier Tagereisen und fünfzig Meilen von Ǵuraś, drei Tagereisen von ʿUkkâẓ und vier von Makkah entfernt (Idrîsî bei *Jaubert*, I. S. 148), war, wie *Caussin* (I, S. 110. 113. II, S. 310) berichtet, der Sitz des Heiligthums ذُو ٱلْخَلَصَة, der sogenannten jamanischen Kaʿbah. Den gründlichen Erörterungen *Tuch's* über die Verbreitung und Bedeutung dieses Cultes in der Abhandlung über die sinaïtischen Inschriften (S. 194 ff.) haben wir nur Weniges zu weiterer Bestätigung und Erläuterung beizufügen. In den Marâṣid, wo übrigens, wie in dem Wörterbuche Śams al-ʿulûm [1]), die Form خلصة selbst als ein بيت اصنام bezeichnet ist, werden als die Diener der Ḫalaṣah die drei Stämme Ḫaṯʿam, Baǵîlah und Daus genannt und die Zerstörung des Heiligthums, wie auch anderwärts (s. *Caussin*, III, S. 292), dem Ǵarîr b. ʿAbdallâh aus dem Stamme Baǵîlah zugeschrieben. Die weitere Angabe, dass dasselbe vier Tagereisen von Makkah entfernt war, trifft ganz mit

---

anstatt des wahren Gottes." S. Ibn Nubâtah bei ***Rasmussen***, Additamenta, S. ٢٣, Z. 15—17.

1) Handschrift der königl. Bibliothek in Berlin. S. Ḥâǵî Ḫalfah, Nr. ٧٩٥٤.

der Lage Tabâlah's nach der obigen Bestimmung zusammen. Ebenso erfahren wir ausdrücklich (*Caussin*, I, S. 271), dass der Stamm Ḫaṯʿam dort wohnte, und dürfen diess darum auch von dem damit zusammengehörigen Stamme Baǵîlah annehmen. Von dem Stamme Daus (zu den Azditen gehörig) wird berichtet (*Caussin*, III, S. 254), dass er auf den Bergen zwischen Ḥiǵâz und Jaman seinen Sitz hatte. Ihm werden indess noch zwei andere Idole zugeschrieben. Das eine, Ḏuʾl-kaffain, der Zweihändige, ist aus der Geschichte Muḥammad's bekannt, der es im achten Jahre der Hiǵrah durch Ṭufail b. ʿAmr zerstören liess. Es war ein Holzblock, dessen Gestalt vermuthlich dem Namen entsprach (*Caussin* a. a. O.). Das andere, ذُو ٱلشَّرَى, hat schon *Pocock*, Spec. hist. Ar. S. 113, des Weiteren besprochen; seine Existenz wird auch durch den im Stamme Daus vorkommenden Namen ʿAbd-Ḏiʾś-śarâ erwiesen. Ausserdem nennen die Marâṣid den Platz, auf welchem dieser Götze verehrt wurde, dessen Ḥinâ oder Ḥimâ [1]). Ueber die Etymologie dieses Götzennamens lässt sich streiten; aber die Zusammenstellung mit dem von den Griechen genannten *Θευσάρης* oder *Δυσάρης* liegt auf der Hand; diess war nach Suidas ein viereckiger ungeformter Stein auf goldener Basis. Mehr lässt sich indessen hier nicht erkennen; wie namentlich diese beiden Idole sich zu einander verhalten haben, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls aber streitet diese Angabe durchaus nicht mit der andern, dass der Stamm Daus auch an dem Dienste der Ḫalaṣah in Tabâlah theilnahm. So gut sich um das Heiligthum in Makkah die grosse Mehrzahl der arabischen Stämme sammelte, ohne darum auf ihre Einzelculte zu verzichten, so war diess auch bei einer kleineren Anzahl jamanischer Stämme der Fall, die, vielleicht eben in der Absicht ihre Unabhängigkeit von den nördlichen Stämmen zu behaupten, von jenem Culte in Makkah abgesondert blieben (wie denn ausdrücklich die Ḫaṯʿam von Śahrast. S. ۴۴۳ unter den Stämmen aufgezählt werden, welche die Kaʿbah nicht besuchten) und den Tempel der Ḫalaṣah zu ihrem religiösen Mittelpunkte wählten, in welchem, entsprechend der Bezeichnung بيت اصنام, neben der Hauptgottheit auch die Einzelculte ihre Vertretung finden mochten. Wenn auch nur drei Stämme als Theilnehmer an demselben genannt werden, so rechtfertigt sich doch schon so

1) Es heisst dort, I, S. ٣٣٣, nach *Fleischer's* Berichtigung: حنا ذى الشرى بالكسر ويقال حمى ذى الشرى وذو الشرى صَنَمٌ لِدَوْسٍ وهو موضع حَمَوْه حوله, also der geweihte Bezirk um das Idol, *τέμενος*, wie anderwärts. Eben so ist S. ٣٣٣ l. Z. حمى ذى الشَّرى zu lesen.

der Name „jamanische Ka'bah". Wir finden hier dasselbe, nur mit mehr Erfolg durchgeführt, was anderwärts, z. B. von den Ġaṭafân (Abulfadâ, Histor. anteislam. S. 136) und von vier ḥimjaritischen Fürsten [1]) versucht worden war, nämlich eine Gegenka'bah aufzustellen.

Fassen wir schliesslich noch die Gottheit selbst, der dieses Heiligthum geweiht war, ins Auge, so dürfte über ihr Wesen nach den Erörterungen in der genannten Abhandlung kein Zweifel mehr stattfinden. Wir haben hier sicher neben dem Bait Ġumdân den zweiten Hauptsitz des Venusdienstes im südlichen Arabien. Nur die eine Frage könnte noch einer näheren Erörterung bedürfen, wie die auffallende Erscheinung zu erklären ist, dass ein und derselbe Cult gerade an zwei so weit von einander entfernten Punkten, hier in Jaman und dort im äussersten Nordwesten des arabischen Stammgebiets, auf der sinaïtischen Halbinsel, sonst aber nirgends sich vorfindet. So wichtig indess diese Frage, so wenig ist es für jetzt möglich, sie sicher zu beantworten. Ein geschichtlicher Zusammenhang liesse sich am ehesten dadurch herstellen, dass wir die in der Abhandlung über die sinaït. Inschriften ausgesprochene Vermuthung, die Araber der sinaït. Halbinsel seien Amalekiter gewesen, benutzen und damit die Angabe der meisten Historiker verbinden, wonach die Amalekiter ursprünglich im südlichen Arabien wohnten, von dort immer weiter nach Norden, zunächst nach Makkah, und von da durch die Ġurham in ihre späteren Wohnsitze gedrängt wurden. Demnach wäre also die Ḥalaṣah in Jaman ein Ueberrest des alten amalekitischen Cultes. Indess stehen wir hier auf einem zu unsichern Boden und dürfen diesen Angaben gegenüber nicht vergessen, dass die Amalekiter jedenfalls nicht erst später in die nördlichen Gegenden kamen, sondern schon in den ältesten Zeiten die syrisch-ägyptische Wüste bewohnten, wenn sie auch vielleicht damals sich noch weiter ausbreiteten. Wollten wir uns aber an den von *Sprenger* (The life of Mohammad, S. 7, Anmerk. 1) angeführten Bericht Fâsî's halten, wonach die Ḥalaṣah eines der drei von 'Amr b. Luḥajj aus Syrien eingeführten Idole war, so steht derselbe doch — gegenüber den einstimmigen Angaben Mas'ûdî's und Sahrastânî's (S. ٤٣٣ f.), welche beide ausdrücklich Hubal, Asâf und Nâïlah als die von 'Amr eingeführten Götzen bezeichnen — zu vereinzelt da, als dass wir darauf einen sichern Schluss bauen könnten.

Schliesslich fügen wir noch einen Götzennamen bei, der uns zwar nur aus Eigennamen bekannt ist, aber jedenfalls dem

---

1) Nuwairî (bei *Schultens*, Historia imper. vet. Joctan. S. 62) erzählt von vier ḥimjaritischen Fürsten, den Söhnen des As'ad b. 'Amr, welche einen Zug unternahmen, um den schwarzen Stein für ein in Ṣan'â zu erbauendes Heiligthum zu erbeuten, aber von den Banû Kinânah geschlagen wurden.

Digitized by Google

südlichen Arabien angehört: Kulâl. عبد كلال findet sich als Name eines ḥimjaritischen Königs auf einer Musnad-Inschrift zu Ṣanʿâ (s. *Rödiger* zu Wellsted's Reisen, II, S. 380; *Fresnel*, Journal Asiatique, Sept. Oct. 1845, No. III); er wird von Ḥamzah (bei *Schultens*, Histor. imper. vet. Joctan. S. 34; Hamz. Ispah. Ann. ed. *Gottwaldt*, S. 131) als der erste, aber noch heimliche Anhänger des Christenthums auf dem ḥimjaritischen Throne bezeichnet. Denselben Namen führten noch andere Jamanenser, wie der in Ḥam. S. ۲۱۱ und ۱۰۰ genannte, und der ḥimjaritische Feldherr, der die Ṭasm und Ǵadîs vernichtete (*Reiske*, Primae lineae, ed. Wüstenf., S. 270).

Hiermit verlassen wir den südarabischen Götzendienst, dessen Betrachtung, wie wir hoffen, mit einiger Sicherheit zwei Culte, den der Sonne und den der Venus, als die bedeutendsten in diesem Bereiche erwiesen hat. Wir überschreiten nun von Tabâlah aus die Grenze nach Ḥiǵâz.

2. *Die Idole von Ḥiǵâz und Naǵd.*

Wir bleiben dabei zunächst in der bisher eingehaltenen Richtung von Süden nach Norden, da wir auf diesem Wege einer Reihe von Idolen begegnen, deren Sitz wir genauer kennen, um an diese diejenigen Culte zu knüpfen, über die wir nur noch allgemeinere Angaben, namentlich hinsichtlich der Stämme, von denen sie verehrt wurden, besitzen, die aber ohne Zweifel alle dem mittleren Theile Arabiens angehören; worauf wir mit den Idolen des äussersten Nordens und Nordostens unsere Rundreise beschliessen. Indem wir also von der Grenze aus unseren Weg weiter fortsetzen, treten wir in den Bereich eines alten heiligen Gebiets, das zu seinem Mittelpunkte das gemeinsame Nationalheiligthum in Makkah hat, aber ausserdem eine Reihe der wichtigsten Culte des alten Arabiens in sich vereinigt.

Der nächste bedeutendere Punkt, auf den wir stossen, ist die Stadt Ṭâïf, nach Idrîsî (*Jaubert*, I, S. 141) 60 Meilen südöstlich von Makkah gelegen, bekannt namentlich aus der Geschichte des Propheten selbst. Von der Natur aufs reichste ausgestattet, scheint dieser Platz schon seit uralten Zeiten der Sitz einer bedeutenderen Niederlassung gewesen zu sein. Wenigstens lesen wir in den Marâṣid (nach al-Aṣmaʿî) von einem Hügel بنينة (oder جلذان) in der Nähe von Ṭâïf, der hoch in Ehren gehalten worden sei. Es gebe nämlich dort mehrere Höhlen, je im Umfang von einer Stunde, wo verschiedene ʿâditische Alterthümer gefunden wurden, und einer verbreiteten Meinung zufolge seien hier Gräber der ʿÂditen. Hier hatte in geschichtlicher Zeit der Stamm Ṯaḳîf, ein Zweig von Hawâzin, seinen Sitz; ihm wird von unseren Quellen übereinstimmend die grosse Göttin, deren Heiligthum wir in Ṭâïf

finden, **Allât**, als Stammgottheit zugeschrieben. (Nach Kazwînî, Âtâr al-bilâd, S. ١٥, war der eigentliche Gegenstand der Verehrung ein viereckiger weisser Stein, den die Takîf zu ihrem Abgott gemacht, ein Haus darüber erbaut hatten und Umzüge darum hielten.) In den Erzählungen der arabischen Geschichtschreiber ist noch mehreremale davon die Rede. Als Abrahah — so erzählt at-Tabarî (*Schultens* a. a. O., S. 116; vgl. *Caussin*, I, S. 272) — auf seinem Zuge gegen Makkah der Stadt Tâïf sich näherte, ging ihm Mas'ûd b. Mu'attib, dessen Familie damals die Schutzherrschaft über den Allât-Tempel ausübte, mit vielen Takîfiten entgegen und sprach: „Unser Tempel (nämlich der der Allât) ist nicht der, gegen den du ziehst; du ziehst gegen den Tempel in Makkah (nämlich die Ka'bah)." In der Geschichte Muhammad's ist von dem Frevel des Mugîrah die Rede, der dreizehn Tempeldiener der Allât von den Banû Mâlik aus dem Stamme Takîf ermordete (*Weil*, Muhammed der Prophet, S. 175, Anm. 263; Beilage, S. 419). Endlich wird noch Näheres über die Zerstörung des Tempels in Tâïf berichtet, die im neunten Jahre d. H. auf Muhammad's Befehl durch Abû Sufjân vollzogen wurde, da die Takîfiten sich nicht selbst dazu verstehen wollten (*Weil* a. a. O., S. 255 f.; *Caussin*, III, S. 288). Indess war die Verehrung der Allât keineswegs auf diesen Stamm beschränkt; wenn sich vielmehr schon aus ihrer Erwähnung im Kur'ân auf eine weitere Verbreitung dieses Cultes schliessen lässt, so wird diess auch ausdrücklich verschiedentlich bestätigt. Namentlich sind es die Kuraiš, die von Zamahšarî und Baidâwî als Diener der Allât bezeichnet werden. Wird diese Angabe auch nicht als gleich berechtigt mit der andern hingestellt (— او — وقيل), so ist sie doch theils durch die Kur'ânstelle im Voraus wahrscheinlich gemacht, theils durch manche einzelne Nachrichten sicher gestellt, wie wenn Abû Sufjân in einem Briefe an Muhammad beim Schwören neben vier andern Gottheiten auch Allât anruft (*Weil*, a. a. O., S. 166), oder wenn Abû Lahab seine Stammgenossen, der Predigt Muhammad's gegenüber, zum Festhalten am Dienste der Allât und 'Uzzâ ermahnt (*Caussin*, I, S. 409), und Abû Sufjân die Idole beider Gottheiten in der Schlacht bei sich trägt (*Caussin*, III, S. 9). Sehen wir indess die directen Berichte, die hiervon sprechen, etwas genauer an, so lesen wir bei Baidâwî: او لقريش بنخلة, bei Zamahšarî: وقيل كانت نخلة يعبدها قريش. Mit Baid. nun, der das kuraišitische Heiligthum in das Thal Nahlah zwischen Tâïf und Makkah verlegt, trifft eine andere Angabe (bei Abulfarag, Histor. dyn. S. 160; vgl. *Sprenger*, The life of Mohammad, S. 7) zusammen, welche die Allât ebenfalls in Nahlah, aber von den Takîf verehrt werden lässt. Beruht nun diese Nachricht nicht geradezu auf einer Verwechslung des kuraišitischen und takîfitischen Cultes derselben Göttin, so müssen

wir wohl, da die Existenz des Tempels in Ṭâïf gesichert ist, annehmen, dass die Ṯaḳîf noch ein weiteres Heiligthum der Allât — „das Häuschen im oberen Theile von Naḫlah" — hatten, und dass etwa hier ein gemeinschaftlicher Cult der Ṯaḳîf und Ḳuraiś stattfand. Jedenfalls wird das feststehen, dass der eigentliche und ursprüngliche Sitz des Allâtdienstes der Stamm Ṯaḳîf und die Stadt Ṭâïf war, und dass die Ḳuraiśiten in der Folge an dem Culte des benachbarten Stammes theilnahmen, wobei das Thal Naḫlah, als die Grenze zwischen beiden Stämmen, den passendsten Berührungspunkt bildete; und wenn wir uns nun an Zamaḫś. halten, so scheint es gerade einer von den herrlichen Palmbäumen, von denen dieses Thal seinen Namen hatte, gewesen zu sein, den die Ḳuraiś zum Gegenstande ihrer Verehrung gemacht hatten. Nun schreiben auch andere Stellen diesem Stamme einen solchen heiligen Baum zu, der ذات انواط, der mit Weihgeschenken Begabte, genannt wird (Zeitschrift, Bd. VI, S. 509). Es war ein grosser, grüner Baum (Ǵauh.), zu dem die Ḳuraiś jährlich wallfahrteten, um ihre Waffen daran aufzuhängen und Opfer zu schlachten. Es liegt daher sehr nahe, unter ذات انواط nichts anderes als eben die Palme zu verstehen, unter der die Ḳuraiśiten die Allât anbeteten.

Wichtig ist diese Nachricht für uns, sofern sie einen Beleg für eine Cultusform bildet, die uns noch öfters begegnet, aber bisher in der Geschichte der vorislâmischen Religion neben der Verehrung heiliger Steine zu wenig beachtet wurde. Die Analogien dafür aus anderen heidnischen Religionen sind bekannt genug. Wie für den alten Deutschen vorzugsweise die majestätische Eiche der Sitz seiner Gottheit war, so lag es für den Araber wohl sehr nahe, gerade den Palmbaum, für ihn die Quelle des reichsten Segens, als die Wohnung der Götter zu betrachten. So wird von der Stadt Naǵrân bei *Caussin*, I, S. 125, erzählt, dass dort vor der Einführung des Christenthums eine grosse Palme angebetet wurde, deren Fest man jedes Jahr feierte, wobei Kleiderstoffe und Weiberschmuck daran aufgehängt wurden, — somit ein Cult, der unserem Ḳuraiśitischen ganz entspricht. Andere heilige Bäume der alten Araber werden wir bei Besprechung der Göttin عزّى kennen lernen.

Soweit führen uns die directen Berichte über die Verehrung der Allât. Aber es sind Spuren genug vorhanden, die auf eine noch weit ausgedehntere Verbreitung dieses Cultes hinweisen. Können wir auch auf die öfters wiederkehrenden Schwüre bei Allât und 'Uzzâ (z. B. Tabr. z. Ḥam. S. ٢٨., *Caussin*, III, S. 99) kein grosses Gewicht legen, weil diese beiden Namen bei den muslimischen Schriftstellern als die feststehenden Vertreter alles vorislâmischen Götzendienstes erscheinen, so sind es dagegen die Eigen-

Digitized by Google

namen, die uns gerade hier weiteren Aufschluss geben. Unter den ḥigâzischen Stämmen findet sich der Name Taim Allât (zum Stamm Ḍabbah gehörig, s. *Freytag*, Commentar zur Ḥam., II, S. 96, Not. 1) und Zaid Allât (Ḥam. S. ٢٥٩). Namentlich aber begegnen wir solchen Benennungen bei den im Norden angesiedelten jamanischen Stämmen. Bekannt sind aus der Geschichte der vorislâmischen Stammfehden die Banû Taim Allât b. Ṯaʿlabah (Tabr. zur Ḥam. S. ٢٧٩), und im Stamme Kalb (*Wüstenf.* Taf. 6) kommt das merkwürdige Beispiel vor, dass neben einander drei solche Eigennamen, Wahb Allât, Śukm A. und Zaid A., drei Brüdern beigelegt werden, eine Häufung, die gewiss nicht zufällig ist, sondern darauf hindeutet, dass damals dieser Cult in dem genannten Stamm oder der einzelnen Familie, um die es sich handelt, entweder erst in Aufnahme gekommen war, oder wenigstens einen neuen Aufschwung genommen hatte.

Schliesslich bleibt uns noch übrig, den Namen und die Bedeutung der اللات näher ins Auge zu fassen. Zwar kennen Zam. und Baiḍ. nur die Ableitung des Wortes von لوى oder — auf Grund der Lesart mit Taśdîd — von لتّ [1]); indess kann uns das nicht irre machen, sondern nur beweisen, wie wenig die Araber diese Reste ihres Alterthums verstanden. Nur Ġauharî und der Ḳâmûs deuten das Richtige an, wenn sie auf die Wurzel لاه verweisen, von der auch ٱللَّه abzuleiten sei, und bei Baiḍ. selbst findet sich noch eine Ahnung der Wahrheit, wenn er unter den Erklärungen zu Sure 7, 179, wo von den herrlichen Namen Gottes die Rede ist, die von Manchen verkehrt gebraucht werden, auch die anführt, dass sie diese Namen auf ihre Götzen anwenden „und deren Namen von den Namen Allâh's ableiten, wie z. B. اللات von الله, عزّى von عزيز“. Denn gewiss bedeutet أَللَّاتُ nichts anderes als „die Göttin“, und ist eine Zusammenziehung aus أَلْإِلَاهَةُ, deren erster Theil durch die Analogie von أَللَّهُ für أَلْإِلَاهُ im Voraus sicher gestellt ist, und diese أَلْإِلَاهَةُ oder أَللَّاتُ ist ohne Zweifel dasselbe, was Herodot noch ohne Aphäresis des i Ἀλιλάτ nennt, so dass diese beiden Feminiformen sich ganz ebenso zu einander verhalten, wie die gewöhnliche Masculinform أَللَّهُ zu der

1) Die dieser Ableitung entsprechende, von der arabischen Phantasie hinzu gedichtete Erzählung giebt Ḳazwînî, Âṯâr al-bilâd, S. ١٥.

Digitized by Google

noch bei Dichtern vorkommenden الإلة (s. *Rödiger* zu Wellsted's Reisen, II, S. 380; *Tuch*, über die sinaït. Inschriften, S. 138)[1]).

Welche von den Gestirnmächten mag es nun aber gewesen sein, die in Arabien schlechthin unter dem Namen „die Göttin" verehrt wurde? Denn dass es eine solche war, ist an und für sich zu erwarten, und davon hat auch Abulfarağ noch eine Erinnerung, wenn er diesen Götzennamen den von den Arabern verehrten Gestirnen zur Seite stellt. Ebenso deutlich geht aus der Form des Wortes, wie aus dem Zusammenhange der Ḳur'ânstelle hervor, dass wir darin eines derjenigen Gestirne zu suchen haben, die gewöhnlich als weibliche Wesen aufgefasst wurden. Ist nun die Zusammenstellung von Allât und *Ἀλιλάτ* richtig, so finden wir bei Herodot die Erklärung durch *Οὐρανίη*. Darunter könnte man zwar nach gewöhnlichem Sprachgebrauche die Aphrodite verstehen, um so mehr da die arabische *Ἄλιττα*[2]) (Herod. I, 138) ausdrücklich so bezeichnet wird; indess die Hervorhebung von *Οὐροταλ* und *Ἀλιλατ* als der einzigen Gottheiten macht es doch viel wahrscheinlicher, dass damit Sonne und Mond gemeint sind, und sollte auch Herodot unter *Οὐρανίη* wirklich die Venus verstanden haben, so könnte diess doch kein zwingender Grund für uns sein, und wir werden gewiss viel sicherer als das unter dem Namen Allât verehrte Wesen den Mond betrachten. Dazu passt namentlich, was wir oben über den Stammsitz dieses Cultes zusammenstellten. Neben dem Stamme Ṯaḳîf, in welchem wir diesen gefunden haben, stehen, als weitere Zweige des grossen Stammes Ḳais ʿAilân, Badr und Hilâl. Da nun diese Namen, wie schon oben bemerkt wurde, sich zuverlässig auf Mondcultus beziehen, so scheint es, dass wir uns hier in einem Stammgebiet bewegen, in welchem dieser Cult auch sonst einheimisch war; und wir hätten demnach im Allât-Dienste — falls unsere Voraussetzungen richtig sind — nur einen einzelnen Zweig eines grösseren Stammcultes zu erkennen.

Sind wir durch die Nachrichten über diese arabische Gottheit von Ṭâïf aus bereits vorläufig etwas weiter nach Norden geführt worden, so haben wir nun, ehe wir uns länger hier verweilen, zuvor noch einen kleinen Schritt rückwärts zu gehen, um ein sonst wenig genanntes Idol, das wir auf diesem Wege übersprungen haben, nachzuholen. Zwischen Ṭâïf und Naḫlah bei ʿUkâẓ, dem Sitze des bekannten grossen Marktes, zu welchem sich die arabischen Stämme im Monat Ḏu'lkaʿdah versammelten,

---

1) Namentlich sollte nicht übersehen werden, dass der Name dieser Gottheit nie, wie diess bei anderen häufig der Fall ist, ohne Artikel vorkommt, daher es gewiss unrichtig ist, wenn man von einer arabischen Gottheit „Lât" redet; eine solche hat es niemals gegeben.

2) Vermuthlich nur eine durch die Zusammenstellung mit *Μύλιττα* veranlasste Veränderung der Form *Ἀλιλάτ*.

dort stand, wie wir in den Marâṣid lesen, und zwar am Abhange des Berges Aṭḥal, das Idol Ǵihâr, جهار, das von den Banû Hawâzin verehrt wurde. Dieser Stamm (zu dessen Zweigen man auch Ṯaḳîf rechnete, Abulf. hist. anteisl. S. 194) gehörte zu den Nachkommen Ḳais ʿAilân's, und wir erfahren auch sonst, namentlich bei Gelegenheit des حرب الفجار, dass er die Gegend von ʿUkâẓ bewohnte (*Caussin*, I, S. 296 ff.). Der Bedeutung, welche dieser Platz in der vorislâmischen Zeit durch seinen Zusammenhang mit dem Centralheiligthum hatte und wodurch er sich selbst als eine heilige Stätte characterisirt (wie er denn auch so behandelt wurde), entspricht es vollkommen, dass hier ein die Gegend beherrschender Stamm sein Idol aufgerichtet hatte.

Kehren wir indess wieder zum Thale Naḫlah zurück, so treffen wir hier die zweite von den drei grossen Göttinnen des Ḳur'ân, die ʿUzzâ. Sie wurde hier nach Ǵauharî von den Ḳuraiś und den Kinânah (wie Śahrast. S. ۴۳۲ bestimmter sagt: von allen Abkömmlingen Kinânah's) verehrt. Von der grossen Bedeutung dieses Cultes unter den Ḳuraiś legt vor Allem der hier ziemlich häufig vorkommende Name عبد العزّى Zeugniss ab: es hiess so ein Sohn Ḳuṣaj's, ein Sohn des ʿAbd Śams und ein Sohn des ʿAbd al-Muṭṭalib (sonst unter dem Namen Abû Lahab bekannt). Dasselbe bezeugen namentlich die Verse, mit denen Zaid b. ʿAmr dem Götzendienst entsagte (Ibn Duraid bei *Reiske* a. a. O., ed. Wüstenfeld S. 265). Andere Beispiele, wo Allât und ʿUzzâ zusammen genannt werden, sind schon oben angeführt worden. Ausdrücklich aber wird berichtet (*Caussin*, I, S. 269, *Weil*, S. 228), dass der Tempel dieser Göttin in Naḫlah stand, und zwar soll er nach al-Ǵauzî (bei *Reiske* a. a. O., S. 124) von ʿAmr b. Luḥaj, dem angeblichen Gründer verschiedener Heiligthümer, erbaut worden sein. Die Tempelwacht war nach *Caussin*, III, S. 241 (vgl. *Sprenger*, The life of Mohammad, S. 7) den Banû Śaibân, aus dem Stamme Sulaim, übergeben. Damit trifft Śahrast. zusammen, der ausdrücklich sagt, dass ausser den Kinânah ein Theil der Sulaim dieser Göttin diente, wie denn auch in diesem Stamme der Name ʿAbd al-ʿUzzâ vorkommt. Die Zerstörung des Heiligthums wurde auf Befehl des Propheten von Ḫâlid b. Walîd vollzogen (*Wüstenfeld*, Register, S. 127; *Weil*, Muhammed, S. 227; *Caussin*, III, S. 241). Damit verbindet sich eine andere Angabe bei den beiden Lexicographen und den Ḳur'âncommentatoren, welche die Verehrung der ʿUzzâ dem Stamme Ǵaṭafân zuschreibt und dorthin auch die durch Ḫâlid erfolgte Zerstörung des Heiligthums verlegt. Ein charakteristisches Zeugniss für die Existenz und Bedeutung dieses Cultes im Stamme Ǵaṭafân haben wir diessmal an einem Eigennamen: wir lesen in der Ḥam. S. ۱۹۱ von einem Zweige der Ǵ.,

Digitized by Google

den Banû ʿAbdallâh, die früher Banû ʿAbd al-ʿUzzâ hiessen, von dem Propheten umgetauft und desswegen بنو مُحَوَّلَة genannt wurden (s. *Wüstenf.* Register, S. 12). Was wir nun Genaueres aus den obigen Quellen, namentlich aus Ǵauharî und Zamaḫś., erfahren, ist etwa Folgendes: die ʿUzzâ war eine „Samurah" der Ǵaṭafân, der sie dienten und über der sie ein Heiligthum erbaut hatten, das seine eigenen Tempelpriester hatte. Der Prophet sandte den Ḫâlid b. Walîd aus, der das Heiligthum zertörte und den Baum verbrannte; die Tempelpriesterin stürzte mit Geschrei heraus; er hieb auf sie zu, bis sie todt war, worauf er sprach:

يا عُزَّ كُفْرانَكِ لا سُبْحانَكِ اِنّي رأيتُ اللّهَ قد أَهانَكِ

„O ʿUzzâ, ich verleugne dich, nicht preise ich dich! Ich habe ja gesehen, wie Allâh dich erniedrigt hat". Der Prophet aber soll, als er den Erfolg der Sendung hörte, gesprochen haben: تلك العزى ولن تعبد ابدا (Zam.) „Das ist al-ʿUzzâ! Und nimmer wird sie wieder göttlich verehrt werden". Die Banû Ǵaṭafân, ein Zweig des Stammes Ḳais, wohnten an den Grenzen von Naǵd und Ḥiǵâz [1]) und gehören mit zu den bedeutenderen Stämmen der vorislâmischen Zeit. Namentlich erhalten wir noch von einer allerdings nicht sehr erfolgreichen Unternehmung einer Ǵaṭafânischen Familie eine Nachricht, die für den uns zunächst beschäftigenden Gegenstand nicht ohne Wichtigkeit und überhaupt für das ganze Treiben in jener Zeit sehr charakteristisch ist. Es ist nämlich im Ḳâmûs und in den Marâṣid von einem Heiligthume Buss, بُسّ, die Rede, das innerhalb des Stammes Ǵaṭafân, nach dem Ḳâmûs von Ẓâlim b. Asʿad, nach Abulf. hist. anteislam. S. 136, der zwar den Namen بُسّ nicht nennt, aber offenbar dasselbe meint, von den Banû Naḳîṣ b. Raiṯ erbaut worden war. Nach Allem sollte es der Kaʿbah den Rang streitig machen; der hier getriebene Cult war dem dortigen ähnlich (Umzüge u. s. w.); daher erklärt es sich auch, warum der berühmte Kalbit Zuhair es nöthig fand, diese Gegenkaʿbah unschädlich zu machen, indem er die Ǵaṭafân angriff, sie schlug und das Heiligthum zerstörte. Nach dem Ḳâmûs (u. d. W. عزّ) soll dasselbe ausdrücklich der ʿUzzâ gehört haben [2]).

1) Das Nähere s. bei *Wüstenfeld*, Register, S. 171.

2) Im Ḳâm. stimmen die Angaben unter عزّ und unter بسّ nicht zusammen. Unter عزّ heisst es, das Heiligthum der ʿUzzâ, das von Ẓâlim b. Asʿad über dem Samurah-Baum erbaut und بُسّ genannt worden sei, habe Ḫâlid

Wie sich nun aber die beiden Heiligthümer der ʿUzzâ, die ausdrücklich angeführt werden, das der Ḳuraiś in Naḫlah und das der Ġaṭafân mit dem Samurah-Baume, zu einander verhalten, ob sie etwa identisch sind, da von beiden dieselbe Geschichte der Zerstörung durch Ḫâlid berichtet wird, — darüber lässt sich bei der in den Quellen herrschenden Verwirrung nichts entscheiden (s. oben S. 464, Anm. 1). Soviel aber dürfte die Analogie mit den obigen Erörterungen über Allât wahrscheinlich machen, dass wir auch für diesen Cult den eigentlichen Stammsitz nicht bei den Ḳuraiś, sondern bei den Ġaṭafân zu suchen haben, wie dort bei den Ṯaḳîf.

Um so grösseren Werth hat für uns die Nachricht, welche die Gestalt dieses Cultes bei den Ġaṭafân näher bestimmt. Wiederum finden wir hier bei dem Dienste einer zweiten bedeutenden Gottheit die Verehrung eines heiligen Baumes. Es war diess die سَمُرة, nach Ǵauh. من شجر الطلح d. h. eine Akazienart, genannt spina Aegyptiaca, ägyptischer Schotendorn. Interessant ist namentlich, dass dieser Baum auch sonst als ein solcher erscheint, dem man besondere Wirkungen zuschrieb. Nuwairî (*Rasmussen*, Additam. S. 71) führt unter den Gebräuchen der alten Araber auch verschiedene amulettartig getragene Gegenstände an, deren man sich theils als Heilmittel gegen körperliche Leiden, theils zum Schutze gegen dämonische Einwirkungen bediente; so wurde z. B. den Knaben zum Schutze gegen die Dämonen der Zahn eines Fuchses oder einer weiblichen Katze oder der حيض der Samurah, d. h. der aus der Samurah fliessende blutartige Saft, in getrockneter Gestalt umgehängt; und Aehnliches wird ebendaselbst von andern Bäumen erzählt [1]). Sind diess gleich nur vereinzelte Nachrichten, so geben sie uns doch eine ungefähre Vorstellung von der Bedeutung solcher Bäume bei den heidnischen Arabern und dienen, was besonders die Samurah betrifft, zum Beleg für die derselben erwiesene Verehrung. Endlich ist es in Beziehung auf diesen Cult sehr merkwürdig, dass

---

auf Befehl des Propheten zerstört. Unter بس aber lesen wir, die von Ẓâlim errichtete Gegenkaʿbah, die diesen Namen führte, sei von Zubair zerstört worden. Die Localität ist an beiden Stellen dieselbe, die Gegend von ذات عرق, zwischen Makkah und Baṣrah. Offenbar sind hier zwei verschiedene Heiligthümer desselben Stammes und vermuthlich auch derselben Göttin verwechselt: ein älteres, das Haus über der Samurah, das erst unter Muḥ. zerstört wurde, und Buss, das Zubair bald nach seiner Gründung wieder vernichtete.

1) a. a. O. S. 11 ist von dem Baume عُشَر die Rede, der, wie es scheint, selbst als Sitz der Dämonen angesehen wurde; hinwiederum gab derselbe, wie auch der Baum سلع, das Brennmaterial zu den Feuern, die im Fall anhaltender Dürre angezündet wurden (a. a. O. S. 74).

Digitized by Google

wir das Wort سَمُرَة öfters auch als Eigenname finden (Ibn Ḳutaibah, S. ١٥٥): Samurah b. Ǵundub aus dem Stamm Fazârah, Samurah b. Ǵunâdah von Ṣaʿṣaʿah (Ḳais) abstammend, und Samurah b. Ḥabîb b. ʿAbd Śams, den bekannten Ḳuraiśiten; endlich Samurah, Vater des Ǵâbir, aus dem Stamm Hawâzin (*Wüstenf.* F, 21); und es wird wohl keine zu gewagte Vermuthung sein, wenn wir diesen Eigennamen eben auf die dem Samurah-Baume erwiesene Verehrung beziehen.

Nachdem wir bisher den Cult der ʿUzzâ den directen Nachrichten gemäss vorzugsweise bei den Stämmen Kinânah (und dessen Zweige Ḳuraiś) und Ǵaṭafân kennen gelernt haben, müssen wir nun noch den Spuren nachgehen, die auf eine weitere Verbreitung desselben hinweisen. Halten wir uns hier wiederum zunächst an die Eigennamen, so finden wir, dass neben عبد شمس der Name عبد العزّى derjenige ist, welcher uns am häufigsten und zwar in den verschiedensten Stämmen begegnet, z. B. in den ḥiǵâzischen: Ṯaḳîf (*Wüst.* G, 16), ʿAnazah (A, 10); in den jamanischen: Kalb, Ǵuhainah (s. Ḥam. p. ٣١٨), Ḫuzâʿah, Asad (*Wüst.* 10, 20). Dass auch den Laḫmiten in Ḥîrah dieser Cult nicht fremd war, beweist, wenn wir auf den Schwur bei *Caussin*, III, S. 99, kein Gewicht legen wollten, die Erzählung bei Tabr. zur Ḥam. S. ١٢٩, wo der König Nuʿmân b. al-Mundir zwei Männer, die in einer Streitsache ihn zum Schiedsrichter wählten, „zur ʿUzzâ" gehen heisst, deren Tempelpriester sie aber mit ihrer Sache abweist. Danach dürfen wir jedenfalls annehmen, dass die ʿUzzâ auch im nordöstlichen Arabien verehrt wurde. Diess wird durch eine andere ganz ähnliche Erzählung (*Wüstenf.* Register, S. 188) bestätigt, wo sich ʿAbd al-Muṭṭalib und ein Ṯaḳîfit, Ǵundub, dahin vereinigen, einen Priester aus dem Stamme ʿUdrah, der in Syrien wohnte, Namens ʿUzzâ Salama, zum Schiedsrichter zu wählen. Dieser Fall ist um so merkwürdiger, als er nicht bloss die weite Verbreitung dieses Cultes, sondern auch die grosse Achtung, in welcher häufig ein Tempel oder dessen Priester selbst bei entfernteren Stämmen stehen mochte, und die Wichtigkeit, welche dieselben namentlich durch schiedsrichterliche Autorität erlangen konnten, beweist. Während nun so der Nordosten sicher zum Gebiet des ʿUzzâ-Dienstes gehört, lassen sich dagegen im Süden seine Spuren nicht weiter verfolgen, und wir werden die ʿUzza desshalb, wie die Allât, als eine ursprünglich ḥiǵâzische Gottheit zu betrachten haben, da wir ja doch ihre Verehrung bei den jamanischen Stämmen nicht vor deren Uebersiedlung nach Ḥiǵâz nachweisen können. Die einzige Spur die mehr nach Süden weist [1]),

---

1) Zwar will *Bird* (Journal of the Bombay Branch R. A. S. Oct. 1844, S. 35) die ʿUzzâ auf einer ḥimjaritischen Inschrift finden, aber die Inschriften sind dort sämmtlich von der linken zur rechten Seite gelesen!

Digitized by Google

ist ein von Ǵauharî citirter Vers, in welchem عُزَّى und نَسْر, das ḥimjaritische Idol, zusammen genannt sind. Dieser Vers ist ausserdem für die Kenntniss der heiligen Gebräuche der alten Araber nicht ohne Interesse, so dass wir hier etwas näher auf denselben eingehen. Er lautet u. d. W. عُزَّى so:

أَمَا وَدِمَاءٍ مَايِرَاتٍ تَخَالُهَا عَلَى قُنَّةِ ٱلْعُزَّى وَبِالنَّسْرِ عَنْدَمَا [1]

„Wahrlich, bei fliessenden Blutströmen, von denen man meinen könnte, sie seien ʿAndam auf der Spitze der ʿUzzâ und an Nasr!“ Deutlich ist, dass in diesem Schwure Blutströme auf der Spitze der ʿUzzâ und an (auf) Nasr, die man wegen ihrer Röthe für ʿAndam halten könnte, zur Betheuerung gebraucht werden. ʿAndam ist eine Pflanze die auch دَمُ ٱلْأَخَوَيْنِ, Sanguis draconis, heisst. Vielleicht wurde der Saft dieser Pflanze als Spende oder zur Besprengung der Götzenbilder angewendet, vielleicht dient sie aber auch wegen ihrer rothen Farbe nur zur Vergleichung. Im ersten Theile des Verses ist es namentlich das Wort مايرات, welches der eigentliche Ausdruck für solche Blutgüsse gewesen zu sein scheint; wenigstens finden wir es in einem anderen ganz ähnlichen, ebenfalls von Ǵauh. citirten Verse, der sich auf die Idole سعير und عوض bezieht, allein stehend als Substantivum für Blutströme, wie es denn auch von Ǵauh. u. d. W. مور, mit Rücksicht auf diesen Vers, geradezu durch دمآء erklärt wird. Wenn nun hier von Blutströmen die Rede ist, die auf der Spitze der ʿUzzâ ausgegossen werden, so kann diess zwar von der Spitze einer Anhöhe, auf welcher das Heiligthum der ʿUzzâ sich befand, noch wörtlicher aber von der Spitze oder dem Haupte des Idols selbst verstanden werden. Ausdrücklich berichtet Šahrast. S. ۴۴۳, dass die Araber, wenn sie ihren Götzen opferten, dieselben mit dem Blute ihrer Opferthiere bestrichen. Noch deutlicher erkennen wir die Existenz einer solchen Ceremonie aus einer Angabe Nuwairî's (bei *Rasmussen*, Additamenta, S. 69; vgl. damit Ǵauharî s. v. عتر), der unter den Gebräuchen der heidnischen Araber die عَتِيرة

---

1) In der Handschrift des Herrn Prof. *Tuch*, u. d. W. نسر, lautet der Anfang des Verses: .... اما ودماء لا تزال كأنّها على mit der Randvariante: ... اما ودماء مايرات كأنها على. In cod. 19 der k. k. Bibliothek in Wien lautet er an beiden Stellen wie oben angegeben.

Digitized by Google

nennt: so hiess das Schaf, das man im Monat Rağab den Gottheiten opferte (daher عتر, عتيرة durch ذبح, ذبيحة erklärt wird), wobei das Blut über das Haupt eines Idols ausgegossen wurde [1]). Ist nun unser Vers so zu verstehen, so dient er zum speciellen Beleg, dass dieser Ritus auch beim ʿUzzâ-Dienste stattfand.

Geben uns so unsere Quellen in Beziehung auf die äussere Seite dieses Cultes ein, wenn auch nicht klar zusammenhängendes, doch immerhin vollständigeres Bild, als diess anderwärts der Fall ist, so sind uns, wenn wir nun noch kurz auf die innere Seite desselben eingehen, auch wenigstens einige Notizen erhalten, die auf die an diese Gottheit sich knüpfenden Vorstellungen ein eigenthümliches Licht werfen. Merkwürdig ist vor allem eine Stelle bei Tabrîzî zur Ḥam. S. ١٩٠, wo sich folgender Schwur findet:

بِالْعُزَّيَيْنِ ومشاجرة تنصّب بايدى مجزرة

Wir sehen von dem ziemlich unverständlichen Beisatze ab, in welchem man irgend einen religiösen Ritus zu suchen geneigt sein möchte, und halten uns nur an die eigenthümliche Dualform, in welcher die عُزَّى an dieser Stelle erscheint und von der dem Verf. sonst kein Beispiel bekannt ist [2]). Es lässt sich dieser Dual entweder nur äusserlich verstehen, so dass damit zwei verschiedene Culte oder Heiligthümer derselben Gottheit — etwa bei verschiedenen Stämmen — gemeint sind; denn wir wissen ja schon aus dem vorhin behandelten Verse, sowie aus der oben angeführten Stelle bei Tabr. S. ١١٤, dass man den Namen der Gottheit geradezu für das Idol oder dem Tempel gebrauchte; — oder wir haben darin eine eigenthümliche mythologische Ausbildung der Vorstellung von dieser Gottheit zu erkennen. Die Möglichkeit dieser letzteren Deutung bestätigen die merkwürdigen Verse, welche dem bekannten Vorläufer des Propheten, Zaid b. ʿAmr, in

---

1) ويصبّ دمها على رأس صنم

2) Das von *Freytag*, Commentar zur Ḥam. I, S. 341, angeführte weitere Beispiel dieses Duals beruht auf einem Irrthum; denn es ist an der citirten Stelle (a. a. O. II, S. 546) العزيين offenbar falsch gelesen für الغَرِيَّيْن; so hiessen die beiden Grabmäler, die al-Mundir seinen getödteten Freunden errichten liess. Vgl. Hamza Ispahani ed. *Gottw.* S. ١١١, Z. 4—6, Ḳâm. u. d. W. الغَرِيَّان, *Reiske*, Primae lineae, ed. Wüstenf. S. 50—51, wo auch schon die noch von Freytag a. a. O. verkannten Worte ظربان und يغرى بدمه الغريان richtig gelesen und übersetzt sind.

[Nun von *Freytag* selbst berichtigt, Fructus imperatorum, P. poster., S. 174. Fl.]

den Mund gelegt werden. Hier lesen wir (nach Ibn Duraid bei *Reiske*, Primae lineae, ed. Wüstenfeld, S. 265): [1])

فَلَا عُزَّى أَدِينُ وَلَا ٱبْنَتَيْهَا وَلَا صَنَمَىْ بَنِى عَمْرٍو أَزُورُ

„Nicht dien' ich ʿUzzâ noch ihren beiden Töchtern, noch wallfahrte ich zu den beiden Götzen der Söhne ʿAmr's.“ Wollten wir etwa unter den beiden Töchtern ʿUzzâ's eben die beiden Idole, unter denen sie in der Familie ʿAmr's verehrt wurde, verstehen, so spricht dagegen, dass Zaid hier gerade eine Reihe verschiedener Gottheiten aufzählen will, wie er denn im folgenden Verse ausdrücklich die Wahl zwischen einem Herrn und tausend Herrn hinstellt. Somit haben wir es sicherlich hier, wie in der Stelle bei Tabr., mit den Ansätzen zu einer verschieden sich gestaltenden mythologischen Ausbildung dieses Götterwesens zu thun; es sind vermuthlich die wenigen Ueberreste aus dem Kreise derjenigen Vorstellungen, welche der Ḳur'ân bei seiner Polemik gegen „die Töchter Gottes“ — gerade auch im Zusammenhange der Stelle Sur. 53 — im Auge hat. Es liegt nicht im Plane dieser Abhandlung, auf diese dunkle Partie weiter einzugehen. Nur die Bemerkung sei hier noch beigefügt, dass diese mythologischen Elemente sich sicher an das ursprüngliche Wesen der altarabischen Religion, als Gestirndienst, und an die ganze Anschauung vom gestirnten Himmel anknüpfen, womit aber nicht gesagt sein soll, dass der Göttermythus immer aus einem entsprechenden Sternmythus zu erklären sei. Wir erinnern hier nur an die bekannten Sternnamen, wie بَنَاتُ نَعْشٍ, und an die Parallelen aus der alttestamentlichen Poësie: עַיִשׁ und seine Söhne, Job 38, 32, הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר Jesaj. 14, 12; diess sind gewiss hinreichende Analogien für eine an das Wesen der Gottheit selbst sich knüpfende mythologische Anschauung. [2]).

---

1) Am vollständigsten finden sich diese Verse bei *Sprenger*, The life of Mohammad, S. 41 f., theilweise bei Baiḍâwî zu Sur. II, v. 20 (I, S. ٣٥), Šahrast. S. ٤٤٣, vgl. *Haarbrücker*, II, S. 439.

2) Räthselhaft bleibt hier namentlich das Hereingreifen des Engeldienstes. Die theogonischen Vorstellungen, die Sur. 53, 21 in Beziehung auf Allât, ʿUzzâ und Manât gerügt werden, sind offenbar dieselben mit den an anderen Stellen bekämpften, wonach man die Engel als Töchter Gottes verehrte. — Wir wünschten den obigen Analogien auch die Vermählung der Plejaden mit dem Canopus durch Gott selbst hinzufügen zu können, nach *Freytag*'s Uebersetzung des Verses ايها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان, in seinem Comm. zur Ḥam. S. ٣١٩; aber عمرك الله bedeutet nicht „per vitam tuam! Deus!“, so dass letzteres ein Permutativ von المنكح الخ wäre, sondern durch eine Synkope (عَمْرَكَ statt عَمَّرَكَ) longaevum te faciat Deus, und wir haben hier weder „fabulam“, noch Mythologie, sondern reine

Indessen geben uns jene eigenthümlichen Modificationen des ʿUzzâ-Cultes freilich weder näheren Aufschluss über das eigentliche und ursprüngliche Wesen dieser Gottheit, noch sichere Grundlagen zu etwaigen Vermuthungen darüber, da solche Vorstellungen, wie die genannten, ohne Zweifel einer Periode der Religionsentwicklung angehören, wo das Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung der Gottheiten sich schon ziemlich verloren hatte. Der Name, dessen Ableitung und Bedeutung (= die sehr Starke, Gewaltige) an sich klar ist,[1]) und die ausserordentliche Verbreitung des Cultes weist auf eine der grösseren Himmelsmächte hin, die sonst nachweislich von den Arabern angebetet und überhaupt als weibliche Gottheiten verehrt wurden. Nun wird dem Stamm Kinânah, dem einen Hauptsitze der Verehrung dieser Göttin, von Abulfarag̓ (a. a. O.) ausdrücklich der Mondcultus zugeschrieben. Nur scheint gegen diese Deutung der ʿUzzâ zu sprechen, dass wir schon oben Allât auf den Mond bezogen haben, und dass wir beide Culte häufig, namentlich beim Stamme Ḳuraiś, vereinigt, ja sogar vermuthlich an einem und demselben Orte, in Naḫlah, bei einander finden; indess ist diess kein Gegenbeweis, da ihre Vereinigung in einem Stamme gewiss einer späteren, und zwar der oben bezeichneten Periode angehört, in der das ursprüngliche Wesen der Gottheiten vielleicht ganz vergessen war; vielmehr ist es sehr denkbar, dass ein und dasselbe Wesen, nachdem sich sein Cult bei verschiedenen Stämmen unter verschiedenen Namen festgesetzt hatte (wie wir diess auch in Beziehung auf den Sonnendienst in Jaman nachwiesen), später unter diesen verschiedenen Namen von einem und demselben Stamme verehrt wurde; und bedenken wir, dass عبد العزّى neben عبد شمس am öftersten vorkommt, so kann diess die Beziehung auf den Mond nur unterstützen. Unter dieser Voraussetzung kommen wir zu dem Ergebniss, dass die Hauptgottheit Jaman's neben Venus die Sonne, die von Ḥig̓âz der Mond war.

Hiermit verlassen wir die Betrachtung dieses Cultes und zugleich das Thal Naḫlah, wo er uns zuerst begegnete, und betreten von diesem Vorhofe aus den eigentlichen Mittelpunkt der arabischen Religion, Makkah.

Geschichte. S. *Freytag's* WB. u. عُمْرٌ; Baiḍâwî, II, S. ٣٧, Z. 20; Kitâb al-ag̓ânî S. ١١٩, Z. 9; Nawawî, The Biogr. Dict., S. ٤٩٣, Z. 8 ff.; Ḥarîri, 1. Ausg., S. ٣٤., Z. 18 ff. u. Anthol. gramm. S. 140.

1) Weiter ergebt sich darüber ausser den Lexic. Tabrîzî zur Ham. S. ٢١٨. Mit dem äthiopischen ዐዘ፡, was *Bird* (Journal of the Bombay Branch a. a. O.) herbeizieht, hat عزّى gewiss nichts zu schaffen, so wenig als mit dem griechischen *Διόνυσος*.

Nach den gründlichen Erörterungen über den Hauptpunkt, die Geschichte der Kaʿbah (*Caussin; Ley*, de templi Meccani origine, Berlin 1851), können wir uns hier kürzer fassen, indem wir in historischer Ordnung die in Makkah nachweisbaren Götterculte aufzählen und daran weitere Bemerkungen knüpfen. Unsere Kenntniss reicht natürlich nicht über die Herrschaft der Ǵurhamiten hinauf; von ihren Vorgängern, den Amalekitern, ist keine Spur übrig geblieben. Sicher ist zunächst nur, dass die Kaʿbah von ihrer Gründung an (d. h. etwa seit Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus) fortwährend, wenn auch unter mancherlei Wechsel, der Hauptsitz des Cultes in Makkah war. Wie dieser zur Zeit der Ǵurhamiten beschaffen war, diess lässt sich nicht mehr genauer bestimmen. Die Muslims wissen von ihnen sonst wenig mehr zu erzählen, als dass sie bei ihrer Vertreibung die goldenen Gazellen und die aufgehängten Waffenrüstungen mit fortnahmen und vergruben, die dann ʿAbd al-Muṭṭalib im Brunnen Zamzam wieder auffand (*Reiske*, Primae lineae, S. 148; *Caussin*, I, S. 260). Dagegen erkennen wir Spuren speciell ǵurhamitischer Culte in der Liste ihrer Königsnamen. Dort findet sich neben dem christlichen ʿAbd al-Masîḥ ein ʿAbd Madân und ʿAbd Jâlîl. Beide Namen kommen zwar auch sonst vor, der erstere bei dem in Naǵrân lebenden Zweige der Maḏḥiǵ (*Wüstenf.* 8, 25; *Caussin*, II, S. 398), der letztere im Stamm Ṯaḳîf (*Caussin*, III, S. 287. *Wüstenf.* G, 20) und im Stamm Kinânah (*Wüstenf.* N, 15); indess beweist die Existenz dieser Namen bei den Ǵurham jedenfalls die Verehrung der Götzen Jâlîl und Madân bei diesem Stamme und damit zugleich das verhältnissmässig hohe Alter beider Culte. Auf einen ǵurhamitischen Ursprung könnte auch die Sage über die Entstehung der beiden Götzenbilder Asâf (Isâf) und Nâïlah deuten, die in der Gestalt von zwei Gatten auf den Bergen Ṣafâ und Marwah standen. Zwar wird gewöhnlich erzählt, sie seien mit Hubal von ʿAmr b. Luḥaj aus Syrien eingeführt worden (Ǵauh.; Śahrast., S. ۴۳۱); indess wird auch noch die Sage beigefügt, es seien zwei Ǵurhamiten dieses Namens gewesen, die in der Kaʿbah Unzucht trieben und zur Strafe dafür in Steine verwandelt wurden (Ḳazw. Âṯ. al-bil. S. ۷۷, Z. 8 ff. S. ۷۹, Z. 6 ff. ʿAǵ. al-maḫl. S. ۱۹۹, Z. 4 ff.). Liegt dieser euhemeristischen Fabel eine Wahrheit zu Grunde, so ist es gewiss keine andere, als die, dass Asâf und Nâïlah Ueberreste des ǵurhamitischen Götzendienstes waren. So lesen wir auch wirklich bei *Sprenger* (The life of Moh. S. 8), während ebendaselbst als die von ʿAmr b. Luḥaj eingeführten und statt jener auf den beiden genannten Bergen aufgestellten Idole Nahîk und Muṭʿim aṭ-ṭair bezeichnet werden (vgl. a. a. O., S. 7, Anmerk. 1), von welchen die dem Verf. zugänglichen Quellen nichts wissen. Jedenfalls waren jene Berge schon seit alter Zeit heilige Stätten, die nicht bloss von

Digitized by Google

den Bewohnern Makkah's und der nächsten Umgegend als solche geachtet, sondern auch, nachdem die Kaʿbah zum grossartigen Sammelplatze der arabischen Stämme geworden war, in den Bereich der Festceremonien hereingezogen und daher auch von Muḥammad — natürlich nach Beseitigung der Idole — als zu den مشاعر الله gehörig (Sur. 2, 153)[1]) mit schlauer Accommodation beibehalten wurden.

Treten wir indess einen Augenblick in das grosse Heiligthum Makkah's selbst, so begegnen wir hier unter der grossen Anzahl von 360 Götzen aller arabischen Stämme, die darin aufgestellt waren, einem Idol, das die Araber selbst ihr vornehmstes Götterbild, أعظم أصنامهم, nennen, dem Hubal. Gewiss dürfen wir in ihm die Hauptgottheit des ganzen makkanischen Tempelcultes und des Stammes Ḳuraiś selbst erkennen. Es ist kaum nöthig an die verschiedenen Anrufungen dieses Götzen, die in der Lebensgeschichte Muḥammad's vorkommen, zu erinnern (vgl. z. B. *Weil*, S. 166, hier in Verbindung mit den vier dem Stamm Ḳuraiś sonst zugeschriebenen Götzen, Asâf, Nâïlah, Allât, ʿUzzâ; Tabr. zur Ḥam. S. ۲۹۹). Deutlich genug bezeichnet ihn als obersten Gott der Kaʿbah schon der Umstand, dass gerade vor ihm das Losen mit Pfeilen vorgenommen wurde. Demgemäss kann es uns auch nicht wundern, dass, obgleich er seinen eigentlichen Sitz nur in Makkah hatte, doch wenigstens in Eigennamen Spuren von seiner Verehrung unter anderen Stämmen übrig geblieben sind; so wird bei Tabr. zur Ḥam. S. ۲۹۷ ein Kalbit Hubal genannt, und gewiss gehört damit die Nachricht bei Abulfadâ Hist. anteisl. S. 136 zusammen, wonach der Enkel dieses Hubal, der Kalbit Zuhair, für die Kaʿbah die Waffen ergriff und die Gegenkaʿbah der Ġaṭafân zerstörte.

Was das Idol dieses Gottes betrifft, so hat darüber schon *Pocock*, Spec. ed. White, S. 97 u. 98, das Wesentliche beigebracht. — Wichtiger sind die Angaben, die über die Geschichte des Cultes erhalten sind. Vor Allem beweist der Bericht des Masʿûdî, Śahrast. u. A., dass die Araber selbst noch ein deutliches Bewusstsein davon hatten, dass Hubal nicht eine ursprünglich arabische Gottheit war, sondern erst von Norden eingeführt wurde, und namentlich, dass er nicht von Anfang an der Gott der Kaʿbah war, sondern erst später, als dieselbe längst bestand, ihr einverleibt wurde; ebenso endlich auch, dass die Einführung Hubal's mit dem Beginne der ḫuzâʿitischen Herrschaft zu-

1) Deutlich ist, dass die Stelle aus Euthymius Zigab. bei Sylburg Sarazenica (s. *Pocock*, Spec. ed. White, S. 132): *Τζίτζαφα καὶ Μάρουα ἐκ τῶν σεβασμάτων λέγουσιν εἶναι τοῦ θεοῦ* nur die griechische Version dieses Ḳur'ânverses ist.

sammenfällt [1]). Von den Ḥuzâʿah nahmen nun auch die umwohnenden ḥiǵâzischen Stämme, d. h. die späteren Ḳuraiś, diesen Cult an. Ebenso gewiss ist aber, dass Hubal nicht sogleich nach seiner Einführung im Inneren der Kaʿbah selbst seinen Platz hatte, sondern zunächst ausserhalb derselben; nach Śahrast. wurde das Idol von ʿAmr b. Luḥaj, der es einführte, على ظهر الكعبة aufgestellt, ja nach al-Ǵauzî (bei *Reiske*, Primae lineae, S. 124) nicht einmal hier, sondern nur auf einem der beiden Berge الأَخْشَبان. Wie dem nun sein mag, sicher kam Hubal erst später in die Kaʿbah selbst hinein; und wollten wir es wagen, den Zeitpunkt dieser Versetzung etwas genauer zu bestimmen, so hat zwar die Vermuthung *Caussin's* (I, S. 249), dass dieselbe mit der Restauration der Kaʿbah durch den Ḳuraiśiten Ḳuṣaj zusammenhing, grosse Wahrscheinlichkeit, sicherer werden wir indessen im Allgemeinen bei der Epoche stehen bleiben, in welcher der immer bestimmter hervortretende Charakter der Kaʿbah — als des religiösen Mittelpunkts der meisten arabischen Stämme — sich nun auch äusserlich dadurch geltend machte, dass die einzelnen Stammidole in ihr aufgestellt wurden, unter welchen natürlich das Idol des die Hegemonie behauptenden Stammes Ḳuraiś immer den obersten Rang einnahm.

Fragen wir endlich noch nach der Bedeutung des Hubaldienstes, so befinden wir uns hier wiederum auf einem unsicheren Boden. Zunächst fehlt es schon an einer befriedigenden Erklärung des Namens (*Pocock,* Spec. ed. White, S. 97 u. 98, von הֶבֶל oder = הַבַּעַל, הַבֵּל!). So viel aber zeigt die Erzählung Śahrast. über die Einführung Hubal's und der beiden anderen Götzen (S. ٤٣٠ f.) deutlich, dass es sich selbst nach der Vorstellung der späteren Araber hier um Gestirndienst handelt, wenn auch den Syrern, die ʿAmr b. Luḥaj wegen der Götterbilder befragt und von denen er die Belehrung erhält, dass diess „Herren (d. h. Götter) seien, die sie sich nach Gestalt der himmlischen Gestirne (هياكل) und der menschlichen Personen (اشخاص) gemacht haben", sicherlich spätere ṣabische Ideen in den Mund gelegt sind. Besonders wichtig ist aber für uns die, wie es scheint, damals noch von Gegnern des Islâm festgehaltene Meinung, die Kaʿbah sei ursprünglich „ein Tempel des Saturn (زُحَل), vom ersten Gründer nach bekannten Sternaufgängen und entsprechenden Conjuncturen erbaut" (Śahr. S. ٤٣١), und so sehr Śahrastânî gegen diese

1) Der Einfluss, den der Glaube an den ismaelitischen Ursprung der Kaʿbah hier auf die Darstellungen der arabischen Schriftsteller hat, ist unverkennbar; daraus folgt aber noch nicht, dass diesen Erzählungen überhaupt gar keine Wahrheit zu Grunde liege.

Digitized by Google

„Lüge“ protestirt, so werden wir doch darin nicht sowohl eine böswillige Erdichtung, als vielmehr eine richtige Erinnerung an das Wesen des in der Kaʿbah getriebenen Cultes erkennen. Da wir nun aber den Saturndienst in Arabien sonst nirgends, wohl aber bei den nordsemitischen Völkern (כִּיּוּן Amos 6, 26) finden, dürften wir nicht vielleicht jene Meinung dahin zu modificiren haben, dass, wenn auch nicht der ursprüngliche Cult in der Kaʿbah, doch jedenfalls der aus Syrien eingeführte Hubal-Dienst auf Verehrung des Saturn beruhte? — Gewiss aber werden wir auch in der Kaʿbah selbst nach ihrer ersten und nächsten Bestimmung und namentlich in dem schwarzen Steine nicht bloss ein Erinnerungszeichen an den zwischen den Ismaëliten und Ǵurhamiten geschlossenen Bund zu erkennen haben, wie *Ley* (S. 48) will, sondern dieselben nach Analogie der übrigen heiligen Steine auf einen bestimmten Cult zu beziehen haben, zu welchem sich beide Stämme vereinigten.

Hiermit verlassen wir die Stadt Makkah, deren religionsgeschichtliche Merkwürdigkeiten im Einzelnen zu beschreiben überflüssig ist. Nur bei einer zum Gebiet der Festceremonien gehörigen Localität verweilen wir einen Augenblick. Das Thal Minâ (مِنًى) war ohne Zweifel, wie auf der anderen Seite das Thal Naḫlah, eine alte heilige Stätte; schon seine Ableitung von dem alterthümlichen مَنَى, zertheilen, schlachten (Baiḍ. II, S. ٢٩٣, Z. 12), weist darauf hin, und es wird sogar berichtet, dass vor der Erbauung der Kaʿbah beinahe alle Ceremonien der späteren Festfeier dort verrichtet worden seien. Dem entspricht es vollkommen, wenn al-Ǵauzî (bei *Reiske*, Primae lineae, S. 124) erzählt, dass ʿAmr b. Luḥaj im Thale Minâ sieben Idole aufgerichtet habe. Ob es nun gerade sieben Götzenbilder waren, mag dahin gestellt bleiben, — wiewohl diese Zahl immerhin sehr merkwürdig wäre, — ebenso ob ʿAmr b. Luḥaj hier nur ein Repräsentant aller Beförderer des Götzendienstes ist; aber die Existenz von Idolen in diesem Thale ist danach kaum zu bezweifeln.

Setzen wir unseren Weg wiederum in nördlicher Richtung fort, so stossen wir zunächst abermals auf einen der Götzen des Kur'ân. In Ruhâṭ (رُهَاط), einem Städtchen drei Tagereisen von Makkah auf dem Wege nach Madînah gelegen, wurde nach Ǵauh. und Marâṣ. Suwâʿ (سُوَاع) angebetet. Dieses Idol wird übereinstimmend von Ǵauh., Ḳâm., Ŝahr. und Marâṣ. den Huḏailiten zugeschrieben, „welche zu demselben wallfahrteten und ihm räucherten“. Dass dieser Stamm dort zwischen Makkah und Madînah wohnte, ist bekannt (vgl. z. B. *Caussin*, I, S. 203, Anm. 2). Interessant ist, was ihr Verhältniss zur Kaʿbah betrifft, die Erzählung bei *Caussin*, I, S. 93 ff., wonach sie den ḥimjari-

Digitized by Google

tischen Tubbaʿ, der nach Ḥiǵâz kam, zunächst um Madînah zu züchtigen, zu einem Zuge gegen das Heiligthum in Makkah aufforderten, während wir sie andererseits auch wieder bei der verunglückten äthiopischen Expedition auf der Seite der Makkaner finden (*Caussin*, I, S. 273). Sonst ist von dem Heiligthum in Ruhâṭ nur noch seine Zerstörung durch ʿAmr bekannt (*Weil*, S. 228; *Caussin*, III, S. 242). Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass der Name dieses Götzen auch als nomen proprium — aber ausser der Zusammensetzung — und zwar eben in dem Stamm Huḏail vorkommt (*Wüstenf.* Register, S. 5). — Neben diesen Berichten steht die Angabe Zamaḫśarî's und Baiḍâwî's, welche Suwâʿ dem Stamme Hamdân zuschreiben, und zwar soll diese Gottheit dort unter der Gestalt eines Weibes verehrt worden sein. Da jene erste Erzählung jedenfalls gesichert ist und ein gemeinschaftlicher Cult zwischen zwei sich so entfernt stehenden Stämmen nicht so leicht denkbar ist, so liesse sich vermuthen, dass dem Berichte des Zam. eine Verwechselung mit einem der anderen in jener Ḳur'ânstelle genannten Idole, etwa mit Jaʿûḳ, der sonst dem Stamme Hamdân zugeschrieben wird, zu Grunde läge; indess, wo Alles so in Dunkel gehüllt ist, wie hier, darf man auf Wahrscheinlichkeitsgründe nicht zu fest bauen. Aus dem Namen (سُوَاعٌ als n. appell. semen effluens propter lusum amatorium et osculationem) liesse sich auf einen geschlechtlichen Cult schliessen; gewiss aber hat dieser arabische Suwâʿ nichts mit dem indischen Śiwa zu thun.

Nicht weit davon entfernt, nur etwas mehr gegen Norden, war der Sitz der dritten grossen Göttin der alten Araber, der Manât (مَنَاةُ). Als der eigentliche Ort ihrer Verehrung wird (bei *Caussin*, I, S. 242, III, S. 269) genannt die Stadt Ḳudaid, zwischen Makkah und Madînah gelegen, nicht weit vom Ufer des Meeres, am Fusse des Berges Muḥallal, nach Idrîsî (bei *Jaubert*, I, S. 139) 73 Meilen von Makkah entfernt. Damit trifft zunächst die Angabe Śahrastânî's zusammen, welcher diesen Cult hauptsächlich den Aus und Ḫazraǵ zuschreibt, den beiden bekannten jamanischen Stämmen, welche bei der grossen Auswanderung aus dem Süden die Gegend von Madînah besetzten. Bei ihnen wird auch wirklich dieser Cult durch mehrere Eigennamen weiter erwiesen. Indess hat sich derselbe keineswegs auf sie beschränkt, sondern es werden von Śahrast. ausdrücklich noch die Ġassâniten beigefügt, ebenfalls ein jamanischer Stamm, von dessen heidnischem Dienste sonst die Araber nichts mehr wissen, da sie in ihren neuen Wohnsitzen in Syrien ziemlich früh das Christenthum angenommen zu haben scheinen. Dagegen werden von Ǵauh. und Zamaḫś. die Huḏail und Ḫuzâʿah genannt. Was die ersteren betrifft, so haben wir zwar als ihre Stammgottheit so eben Suwâʿ

kennen gelernt, indess lässt es sich doch damit sehr leicht vereinigen, dass sie auch an dem Cult der benachbarten Stämme theilnahmen; ebenso dürfte diess bei den Ḫuzâʿah zu erklären sein, die bekanntlich ihren Sitz in Baṭn Marr nördlich von Makkah hatten, wiewohl bei ihnen auch ihre jamanische Abkunft mit in Betracht kommt. Jedenfalls werden die vorhandenen Nachrichten am besten so vereinigt werden, dass der Cult der Manât ursprünglich jamanischen Stämmen angehörte und seinen Hauptsitz in Kudaid hatte, dass sich ihm aber in der Folge auch der angrenzende ḥiǵâzische Stamm Huḏail anschloss. — Nach Zamaḫś. und Baiḍ. soll das Idol der Manât in einem Felsenblock bestanden haben; über diesem war vermuthlich das Heiligthum erbaut, das im 8. Jahr d. H. von Saʿd b. Zaid, nach Andern von ʿAlî zerstört wurde (s. das Nähere bei *Weil*, S. 228, *Caussin*, III, S. 269). Von da an sollen nur die Huḏail und Ḫuzâʿah den Dienst der Manât noch länger beibehalten haben; vielleicht hängt es damit zusammen, dass ein Theil unserer Quellen nur eben diese beiden Stämme als Verehrer der Manât nennt. — Für die von Zam. zu Sur. 53, 20 (vgl. auch Baiḍ.) mitgetheilte Ueberlieferung des Ibn ʿAbbâs, dass auch der Stamm Ṯaḳîf der Manât gedient habe, fehlt es an allem weiteren Beleg. Dagegen ist es uns möglich, aus den Eigennamen, die sich hier in den mannigfaltigsten Compositionen finden, die weitere Ausdehnung dieses Cultes nachzuweisen. Benennungen nach Manât finden sich eben sowohl bei ḥiǵâzischen Stämmen, — z. B. ʿAbd-Manât b. Kinânah (Abulf. hist. ant. S. 196, 14); b. Zurârah (Tamîm); b. Ḥanîfah (Bakr-Wâ'il); b. Udd (Iljâs, *Wüstenf.* Register S. 30); Zaid-Manât, Vater des Saʿd und des nach ihm benannten Zweigstamms der Tamîm (Ḥam. S. ١٢, Tabr. S. ١٩١); Saʿd-Manât b. Mâlik (Ḳais ʿAilân, *Wüstenf.* G, 10); ʿAuḏ-Manât b. Jaḳdum (Jjâd, *Wüstenf.* A, 8), — als bei jamanischen Stämmen, — z. B. Zaid-Manât b. ʿAbd-Wadd (Kalb); ʿAuḏ-Manât b. Mâǵ (Ḳuḍâʿah, *Wüstenf.* I, 22). Daraus erklärt sich hinlänglich die Erwähnung dieser Gottheit im Ḳur'ân, Sur. 53, 20, als الثالثة الاخرى neben Allât und ʿUzzâ. — Was endlich die Etymologie betrifft, so verdient gewiss die erste der beiden Ableitungen, welche die Commentatoren vorschlagen, von مَنَى (schon mit Rücksicht auf die Parallele mit مِنًى, s. o. S. 495, Z. 22) den Vorzug vor der anderen, welche auf نَوْء zurückgeht, so dass مَنَاءة zu lesen wäre. Die Zusammenstellung mit der chaldäischen Gottheit מְנִי (Jes. 65, 11) und mit der öfters genannten Mondgöttin *Μήνη* liegt zwar nahe, indess bleiben wir doch sicherer auf arabischem Boden. Freilich fehlt es uns hier vollends an jeder sicheren Spur, die uns über das ursprüngliche Wesen dieser Gottheit einen Aufschluss geben

könnte. Dürften wir aus dem Umstande, dass Sur. 53, 50, der Sirius ziemlich deutlich als Gegenstand abgöttischer Verehrung bezeichnet ist, den Schluss ziehen, dass eine der drei Gottheiten (V. 19 u. 20) auf dieses Gestirn zu beziehen sei, so würde dazu am ebesten Manât passen, — wenn wir uns daran erinnern, dass Zamaḫš. ausdrücklich die Anbetung des Sirius den Ḫuzâʿah zuschreibt, bei denen wir soeben den Manât-Cult gefunden haben. Immerhin ist es sehr zu bedauern, dass es namentlich bei diesen drei grossen Göttinnen nicht möglich ist, der Sache auf den Grund zu kommen, und dass wir uns immer mit blossen Möglichkeiten begnügen müssen. Bedenken wir, mit welcher Einstimmigkeit die christlichen Schriftsteller von der Verehrung der Venus in Arabien sprechen, so können wir nach den schon gemachten Deutungsversuchen auch die Vermuthung nicht unterdrücken, dass eine von diesen drei Göttinnen des Ḳur'ân die Venus darstellte. Jedoch die vorhandenen Spuren weisen, wie ausgeführt, auf andere Deutungen hin.

In dieselbe Gegend zwischen Makkah und Madînah gehört auch das Idol Saʿd (سَعْد), das sich nach *Pocock* S. 101 in Ǵuddah (Ǵiddah) am Ufer des Meeres befand. Es bestand aus einem Felsenblock in einer wüsten Ebene, den die Banû Malakân, aus dem Stamm Kinânah, verehrten, wie wir von Śahrast. S. ٤٣٤ erfahren, der zwei auf die Bekehrung von diesem Götzendienst bezügliche Verse beifügt. Die Erklärung des Namens ergiebt sich leicht aus der appellativen Bedeutung des Wortes (= Glück); bemerkenswerth ist es übrigens, dass auch die Planeten Jupiter und Venus, als Glückssterne, und ausserdem mehrere Sternbilder diesen Namen, jedoch als n. appell., führen.

Wenn wir nun, ehe wir weiter nach Norden gehen, zuvor noch die übrigen nach Ḥiǵâz und Naǵd verlegten Culte aufzählen, die wohl grösstentheils den dort wohnenden Beduinenstämmen angehören, deren Sitze sich aber eben desshalb nicht mehr genauer bestimmen lassen, so reiht sich an Saʿd am besten sowohl der geographischen Ordnung, als der Aehnlichkeit der Erzählung wegen Ḍimâr (ضمار nach Ḳâm.) an. Diess soll ebenfalls ein schwarzer Stein gewesen sein, von dem Beduinenstamm Sulaim verehrt. Uebrigens verdanken wir auch diese Nachricht nur der Bekehrungsgeschichte des ʿAbbâs b. Mirdâs und den sich daran knüpfenden Versen (s. *Wüstenf.* Register, S. 4).

In der Nähe von Madînah wohnte der Beduinenstamm Muzainah (*Causs.* III, S. 217). Ihm wird vom Ḳâmûs der Götze Nuhm (نُهْم) zugeschrieben. Dieser dürftigen Notiz kommt der öfters wiederkehrende Eigenname عبد نهم zu Hülfe und beweist, dass diese Gottheit auch von andern Stämmen, wie von den Ḫu-

Digitized by Google

zâʿah (*Wüst.* 11, 25), Baǵîlah (9, 21), Hawâzin (F, 16) verehrt wurde.

Dem Stamme Hind b. Ḥarâm gehört nach den Marâṣ. das Idol Ḥumâm (الحُمَام), das zur Zeit des Islâm einen Laut von sich gab. Wo dieser Stamm seinen Sitz hatte, ist nicht bekannt; dagegen werden mehrere danach benannte Oertlichkeiten angeführt, z. B. ذات الحُمَام, ein Ort zwischen Makkah und Madînah. Nicht mehr wissen wir von Ḥalâl (حَلَال), dem Idol der Banû Fazârah (Marâṣ.), und von Bâǵir (بَاجِر), dem Idol der B. Azd. Nur von drei Idolen, die hierher gehören, ist noch etwas mehr als der blosse Name erhalten. In Naǵd wurde Ruḍâ (رُضَاء und رُضَا; Ḳâm. hat bloss die letzere Form) angebetet, nach den Marâṣ. ein Götzenbild und damit verbundenes Heiligthum, den Banû Rabîʿah b. Kaʿb gehörig, das der Prophet durch einen Mann aus diesem Stamme, المُسْتَوْغِر [1]), zerstören liess (vgl. *Causs.* I, S. 269). Die genannte Familie war ein Zweig der Tamîmiten, bekannt aus den Kämpfen der letzteren mit den Bakriten (*Causs.* II, S. 592). Indess sehen wir aus dem Gebrauch des Eigennamens عبد رضاء, dass dieser Cult auch bei andern Stämmen, z. B. Taʿlabah (Ḳais, *Wüstenf.* C, 21), und namentlich bei den im Norden wohnenden jamanischen (einmal im Stamme Kalb, zweimal im Stamme Ṭajji') einheimisch war.

Das Idol ʿAuḍ (عَوْض) wird von Ǵauh. den Banû Bakr b. Wâ'il, einem in den vorislâmischen Kriegen oft genannten Stamme, zugeschrieben. — Ihnen parallel stehen die Banû Taǵlib; als gemeinschaftliche Gottheit beider Stämme nennt der Ḳâmûs Awâl (أَوَال). Von einem einzelnen Zweige der Bakriten, den Ḥanîfah, erzählt Ibn Ḳutaibah (S. ٢٩٩) eine seltsame Sage: sie sollen einen Götzen aus حَيْس (einer aus Datteln, Milch und Butter gemischten Masse) angebetet haben, den sie bei einer grossen Hungersnoth aufassen, wesshalb die Tamîmiten Spottverse auf sie machten. — Die Erinnerung an Auḍ knüpft sich bei Ǵauh.

1) Das المستوعر des Juynboll'schen Textes wird berichtigt durch den Artikel المستوغر im Ḳâmûs, wo ʿAmr bin Rabîʿah als der eigentliche Name des Mannes angegeben und die Veranlassung zu jenem Beinamen erzählt wird. Fl.

Digitized by Google

an einen alten Vers, in welchem dieses Idol mit **Suʿair** (ٱلسُّعَيْر), der speciellen Stammgottheit der Banû ʿAnazah, zusammengestellt ist:

حَلَفْتُ بِمَائِرَاتٍ حَوْلَ عَوْضٍ وَأَنْصَابٍ تُرِكْنَ لَدَى ٱلسَّعِيرِ

„Ich schwöre bei Blutströmen um ʿAuḍ und bei Steinen, die neben Suʿair aufgestellt sind." Wir haben auf diesen Vers schon oben S. 488, Z. 18 f. Rücksicht genommen, wo von dem Ausdruck مائرات des Weiteren die Rede war. Die أَنْصَاب sind hier ohne Zweifel Steine, die in der Nähe des Idols aufgestellt waren und auf denen geopfert wurde.[1]) Die Bedeutung des Wortes (= der Brennende) könnte auf Sonnendienst hinweisen. Im Uebrigen beweist dieser Vers, dass beide Culte und demgemäss auch beide Stämme in engerer Verbindung mit einander standen.

Daran schliesst sich nun eine Reihe anderer Idole, von denen ausser dem Namen gar nichts mehr erhalten ist. Aus dem öfters wiederkehrenden Eigennamen ʿAbd-**Manâf**, — zumal wenn wir die Namen der drei ḳuraiśitischen Brüder ʿAbd-**Manâf**, ʿAbd-**al-ʿUzzâ**, ʿAbd-**ad-dâr** (Diener des Hauses, d. h. der Kaʿbah[2])) zusammenstellen, — lässt sich schliessen, dass مَنَاف ein Gegenstand der religiösen Verehrung war. Merkwürdig ist, dass sich trotz der Anknüpfung an ein so berühmtes Geschlecht keine Erinnerung an die Bedeutung von Manâf erhalten hat; es wäre wohl möglich, dass dieses Wort, wie الدار im Namen عبد الدار, nicht ein Idol selbst, sondern, gemäss dem etymologischen Wortsinn (= ein erhabener Ort), den Sitz einer der von den Ḳuraiśiten namentlich verehrten Gottheiten bezeichnete.

Die Existenz eines Idols **Ġanm** (غَنْم) beweist nicht bloss der Name ʿAbd-Ġanm (*Wüst.* Register, S. 28), wohin wohl auch der Name Ġanm allein gehört, sondern ausdrücklich wird dasselbe von Zaid in den oben erwähnten Versen (s. *Sprenger*, The life of Moh., S. 41) unter den Götzen aufgezählt, denen er absagt.

Kais (القيس) — nicht nur in den Zusammensetzungen عبد القيس und اُمْرُؤُ القيس, sondern auch für sich allein als

---

1) Vgl. Sur. 5, 4, ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ, nach der ersten und gewiss richtigen Erklärung der Commentatoren (s. Baiḍ.).

2) Nach Ḳâm. ist auch الدار der Name eines Götzen und der Name عبد الدار darauf bezüglich. Auch steht wohl الدار nie in dem Sinne von البيت, aedes sacra. Fl.

Eigenname üblich — wird von Tabr. z. Ḥam. S. ٨٥ ausdrücklich als ein Götzenbild bezeichnet. Ebenso verhält es sich natürlich mit ʿAbd-ʿAuf und ʿAbd-ʿAmr. ʿAuf wird in dem Lexikon شمس العلوم als Idol aufgezählt; hinsichtlich des letzteren ist die Notiz (bei *Wüstenf.* Register, S. 27) charakteristisch, dass Muḥammad einen Träger dieses Namens ʿAbd-ar-raḥmân benannte.

Endlich wird noch in den Marâṣ. Ḏu 'r-riǵl (ذو آلرّجل) als ein Götzenbild in Ḥiǵâz angeführt.

Wenden wir uns schliesslich nach dem äussersten Norden und Nordosten Arabiens, so lassen sich hier folgende Culte auch geographisch etwas bestimmter nachweisen.

In der Oase Dûmat-al-Ǵandal und der Umgegend hatte der jamanische Stamm Kalb seinen Sitz. Dorthin wird auch sein Idol, der im Kur'ân genannte Wadd, verlegt (Ǵauh., Baiḍ., Zam.). Dieser Götze soll die Gestalt eines Mannes gehabt haben. Seine Verehrung im Stamme Kalb lässt sich ausserdem durch Eigennamen beweisen (*Wüstenf.* Register, S. 37; Tabr. z. Ḥam., S. ٣٩١). Entsprechend seiner Erwähnung im Kur'ân wurde übrigens dieses Idol auch anderwärts angebetet; diess zeigen die Benennungen nach demselben, die wir namentlich bei näher liegenden Stämmen, wie Ṭajji' (Wadd, *Wüstenf.* 6, 19), Ḥazraǵ (Register, S. 37), Huḏail (a. a. O. S. 5), aber auch im Stamme Kuraiś (*Reiske*, Primae lineae, S. 153. 264) finden.

Nicht weit vom Stamme Kalb hatte sich der ebenfalls jamanische Stamm Ṭajji' niedergelassen, dessen Idol Fuls oder Fils (فلس) genannt wird. [1]) Sein Tempel stand (nach *Caussin*, II, S. 605) zwischen den Bergen Aǵa' und Salmâ und wurde von ʿAlî zerstört (*Caussin*, III, S. 278; *Weil*, S. 248). Die Ṭajjiten rechnet Śahrast. (S. ۴۴۳) ausdrücklich zu den Stämmen, welche die Kaʿbah nicht besuchten. Sonst wissen wir, dass sie den Canopus anbeteten; wesshalb es nahe liegt, das Idol Fuls auf die Verehrung dieses Gestirns zu beziehen.

Von den religiösen Culten der Laḥmiten in Ḥîrah sind uns nur noch wenige Spuren erhalten. In der Geschichte des Königs Ǵaḏîmah werden zwei Götzenbilder aḍ-Ḍâribân genannt, die er in den Krieg mitzunehmen pflegte (*Reiske*, S. 21). Darf man überhaupt den ziemlich sagenhaften Erzählungen so weit folgen, so liessen sich vielleicht die beiden Idole mit den beiden Sternen آلفرقدان, die Ǵaḏîmah sich zu Trinkge-

1) Nach al-Kalbî b. Ḳazw. Âṯ. al-bil. S. ۴۹, 'Aǵ. al-maḥl. S. ١٥۴, war es bloss eine nackte Felsenspitze auf dem Berge Aǵa', welche die ungefähre Gestalt eines Menschen hatte.

Digitized by Google

nossen wählte, combiniren. Ausserdem wird den Laḫmiten von Abulfaraǵ die Verehrung des Jupiter (المشترى) zugeschrieben. In den Marâṣid endlich (u. d. W. الاقيصر) werden sie unter den Stämmen aufgezählt, welche das Idol Uḳaiṣir (الأُقَيْصِر) in den مشارف الشام verehrten. Der Anzahl der Stämme nach zu schliessen (Kuḍâʿah, Laḫm, Ǵuḏâm, ʿÂmilah und Ġaṭafân) war diess eine Gottheit von grösserer Bedeutung. In der Nähe von Ḥîrah an dem Flusse Sindâd oder Sandâd hatten die Ijâditen ein Heiligthum, das Ḏu'l-Kaâbât (ذو الكعبات) genannt wird (*Caussin,* I, S. 207). Sie gehörten zu den Stämmen, die am längsten dem Islâm widerstrebten und erst von ʿUmar unterworfen wurden (*Caussin*, III, S. 524).

Gewiss lässt sich ausser den genannten noch eine ziemliche Anzahl anderer Götzennamen nachweisen, und eine noch grössere Anzahl mag ganz verloren gegangen sein. Indess hängt davon das Verständniss der Sache selbst nicht ab. Weit mehr haben wir den Mangel an genaueren Nachrichten über den Charakter des Cultus sowohl als der Göttervorstellung zu beklagen. Darum ist es auch nicht möglich, die Frage nach dem Entwicklungsgange dieser Religion — eine Frage, deren Lösung gewiss für das Verständniss der Entstehung des Islâm von der grössten Bedeutung wäre, — bestimmt zu beantworten. Ausser allem Zweifel ist, dass der Grundcharakter des vorislâmischen Heidenthums Gestirndienst war und dass sich dieser neben allen Abweichungen oder Weiterbildungen nach anderen Seiten hin niemals ganz verwischt hat; denn zu jeder Zeit finden wir „Diener der Sonne“ und anderer Himmelskörper. Ebenso gewiss aber ist, dass die arabische Religion bei der einfachen, unmittelbaren Verehrung der Himmelsmächte nicht stehen blieb; vielmehr erfolgte eine Weiterbildung, und zwar in zweifacher Beziehung. Was erstlich die Seite der Vorstellung betrifft, so zeigt die Reihe der vorhandenen besonderen Götternamen, wie man sich auf einer weiteren Stufe nicht mehr darauf beschränkte, die himmlischen Mächte unter den gewöhnlichen Namen anzubeten, sondern ihnen ihre eigenen religiösen Benennungen zutheilte. Dieser Schritt hängt aber ohne Zweifel mit einer Modification der religiösen Auschauung selbst zusammen. Der Araber konnte nicht dabei stehen bleiben, diese Wesen, von denen er Heil und Segen erwartete und zu empfangen glaubte, als blindwirkende Naturmächte anzuschauen, sondern, wie sich der ganze gestirnte Himmel für seine Phantasie in ein Gewimmel concreter Gestalten und Gruppen, in ein Abbild der irdischen Welt verwandelte, so mussten namentlich diejenigen Himmelskörper, denen er vorzugsweise Verehrung zu schulden

glaubte, für ihn mehr oder weniger lebendige, persönliche Wesen werden. Damit war denn auch die Uebertragung menschlicher Verhältnisse und Entwicklungen, d. h. der Anfang des Mythologisirens gegeben. Vor Allem machte sich der Unterschied der beiden Geschlechter geltend: dem männlichen Sonnengott, Jupiter u. s. w. traten Mond, Venus u. s. w. als weibliche Potenzen gegenüber, — daher die drei grossen Göttinnen des Ḳur'ân und Ḥalaṣah; daraus ergaben sich weitere mythologische Entwicklungen, namentlich die ersten Ansätze zu theogonischen Anschauungen, wie wir sie oben näher besprachen: Vorstellungen, die in der dem Islâm unmittelbar vorhergehenden Periode durch das — vermuthlich auf jüdischem und persischem Einfluss beruhende — Hereingreifen des Engel- und Dämonenglaubens den eigenthümlichen Charakter gewannen, den der Kurʾân erkennen lässt. So hat sich die altarabische Religion über ihren ursprünglichen Standpunkt erhoben und sich den mythologisirenden Religionen einigermassen genähert; ja wir haben sogar in der merkwürdigen Gestalt des Wolkengottes Kuzaḥ ein freilich für uns ganz vereinzeltes Beispiel einer weiter gehenden Personification himmlischer Mächte, die sich nicht mehr auf die Gestirne beschränkte, und damit einen Anklang an die alt-arische Religion [1]). Aber des ihr ursprünglich anhaftenden Charakters sich zu entledigen, den Bann, der auf ihr lag, zu lösen und sich etwa durch Vermittlung des Heroendienstes zur Verehrung freier geistiger Mächte zu erheben, ist der vorislâmischen Religion nicht gelungen; und wenn *Stuhr* (Geschichte der Religionen, I, S. 408) in den fünf Gottheiten Wadd, Suwâʿ, Jaġûṯ, Jaʿûḳ und Nasr — verführt durch die euhemeristischen Deutungen der Spätern — eben solche geistige Mächte erkennen will und sie auf den Menschen und dessen Adel nach der Vorstellung des Arabers bezieht, so trägt er damit Anschauungen in diese Religion hinein, die ihr von Hause aus fremd sind und keinerlei Analogie für sich haben. — Wenden wir uns nach der anderen Seite, der des religiösen Cultus, so lassen sich hier die Modificationen und Weiterbildun-

---

1) Die häufigen Personificationen des Altarabischen, durch welche an die Stelle von Nennwörtern mit dem Artikel Eigennamen ohne denselben treten und die oft bis zur Aufstellung eines Filiationsverhältnisses fortgehen (wie جَابِرُ بْنُ حَبَّةَ, das Brod, gleichsam *Kraftgeber, Frau Korn's Sohn*), scheinen mir noch weitere Andeutungen altarabischer Naturgötter oder Elementargeister in sich zu bergen. Man sehe بَنَاتُ وَرْدَانَ, شَهْرًا نَاجِرٍ, صَكَّةَ عُمَيٍّ, wo عُمَيّ (Ḥarîrî 1. Ausg. S. ٣٨٠, Z. 12 u. 20), نَاجِر (ebend. S. ٣٩١, vorl. Z. ff.) und وَرْدَان in jene Kategorie gehören möchten. Fl.

gen vielleicht noch etwas deutlicher erkennen. Gewiss ist die ursprüngliche Cultusform des Sabäismus, analog der charakteristischen Beschreibung, welche Herodot von der persischen Religion giebt, als eine unmittelbare Anbetung der Himmelskörper zu denken. Allmälig aber entstand wohl das Bedürfniss diese Mächte aus ihrer Ferne und Transcendenz in die sinnliche Gegenwart und in den Kreis des irdischen Lebens und Treibens herabzuziehen, um unmittelbar ihrer schützenden Nähe sich erfreuen und ihnen die gebührende Verehrung erweisen zu können. So bedurfte man irgend eines sinnlichen Mediums, das als die irdische Wohnung der himmlischen Macht dem Menschen seine Gottheit vergegenwärtigen könnte. Dazu boten sich ihm zunächst diejenigen Gegenstände der ihn umgebenden Natur dar, welche vorzugsweise durch ihre Gestalt oder durch ihre fühlbaren Einflüsse Bewunderung oder heilige Scheu in ihm rege machen mussten; es entstand so die Verehrung heiliger Bäume oder Steine, die ursprünglich nicht als Fetischismus zu denken, sondern nach Analogie der auf alttestamentlichem Boden vorkommenden Erscheinungen (Gen. 28) zu erklären ist.

Von hier aus aber ergab sich ein Doppeltes: auf der einen Seite sank man herab zu einer dem Fetischismus sich annähernden Verehrung dieser sinnlichen Objecte, bei der ihre ursprüngliche Bedeutung mehr und mehr verschwand; wir sehen diess z. B. aus den oben angeführten Versen über Saʿd, welche die später eingerissene volksthümliche Vorstellung von solchen Götzen hinreichend charakterisiren. Auf der andern Seite ging man weiter zu symbolischer Darstellung des göttlichen Wesens. Eine solche mehr kunstmässige Verehrung von Steinen liegt vielleicht in der von Antonius Martyr erwähnten Form des Mondcultus am Horeb, wo ein Standbild von Marmor regelmässig seine Farbe änderte; ebenso in den merkwürdigen Spuren von Gestalten, die, wie die Memnonsäule, einen Laut von sich gaben. Je mehr sich aber dem Araber seine Gestirngottheit in eine Persönlichkeit mit bestimmten Attributen verwandelte, desto näher lag es, diese Eigenschaften auch sinnbildlich darzustellen: daher die oben erörterte symbolische Verehrung der Sonne. Von hier aus aber war nur ein Schritt zur Darstellung der Gottheit in menschlicher Gestalt, wovon wir in Hubal, Asâf, Nâïlah, Wadd und Suwâʿ sichere Beispiele haben. Diese Idololatrie im engeren Sinne des Wortes soll, wie die Araber wenigstens in Beziehung auf die drei erstgenannten Götzen behaupten, erst aus Syrien hereinverpflanzt worden sein; indessen lässt sich doch der Uebergang dazu auch von jener roheren Form des Stein- und Baumdienstes wohl erklären, wenn wir die überall vorkommenden Erscheinungen in Betracht ziehen, wo in der eigenthümlichen Form von Steinmassen eine lebhafte kindliche Phantasie menschliche Gestalten findet. Ueber die weitere Ausdehnung und Ausbildung

Digitized by Google

der Idololatrie fehlen uns allerdings bestimmte Nachrichten; aber gewiss befanden sich unter den 360 Götzen der Kaʿbah manche solche Idole; und dass es die Araber an nichts fehlen liessen, um ihre Götterbilder prächtig auszustatten, das beweisen in der Poesie nicht seltenen Vergleichungen schöner Frauen mit Idolen (Ḥam. S. ١٨٤, ٥٠٩, ٦١٤) [1]).

Mit diesen Bemerkungen über die hauptsächlichsten Entwicklungsmomente der vorislâmischen Religion schliesst der Verf., in der Hoffnung, dass es weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete mit Hülfe eines reicheren Materials gelingen werde, die gewonnenen Ergebnisse zu vermehren und zu befestigen, wo aber nöthig, zu berichtigen.

---

1) Ebenso die altarabischen Sprüchwörter أَحْسَنُ مِن الدُّمْيَة und أَحْسَنُ من الزُّون, schöner als ein Götzenbild, Arabb. provv. I, S. 408, prov. 195. Fl.

Zendstudien.

Von

Dr. Martin Haug.

I. Uebersetzung und Erklärung von Jaçna c. 44.

(Fortsetzung von S. 314.)

Vers 2. Kathâ, *wie*, vgl. Jaçna 43, 7. kathâ ajarē dakhshârâ feraçjâi dîshâ (vorhergeht pereçat): Wie soll ich mit Andacht die glücklichen (?) Zeiten verehren? [1]) kâthē, das gleich in der nächsten Zeile steht, ist nur eine dialektisch verschiedene Aussprache. Das a der Sylbe ka ist gedehnt, eine Erscheinung, die sich in dem älteren Dialekt öfters findet [1]); das ē entspricht dem â in thâ; dass es für a und â steht, ist schon oben gezeigt worden. Dieses â des zur Bildung von adverbialen Begriffen verwandten thâ (wohl nur härtere Aussprache für dhâ) ist auffallenderweise auch im Armenischen, das überhaupt eine nähere Verwandtschaft mit dem ältern Zenddialekte zeigt, zu ê geworden, z. B. jethê, thê, ob, dass, skr. jathâ. Was den Gebrauch betrifft, so kommt es nicht bloss in direkter Frage vor, wie an dieser Stelle, sondern auch in indirecter. Man vgl. Jaçna 47, 4: ahmât manjēus râreshjantî dregvatô mazdâ çpentât nôit ithâ ashaonô kaçêuçćît nâ ashaonê kâthē añhat içvâćit hãç paraosakô dregvâitê: Wegen dieses heiligen reinen Geistes suchen die Bösen Vernichtung zu stiften, als ob so nicht irgend ein Geringes sei dem Reinen (d. h. nicht die geringste Hilfe). Jeder Verehrer sei ein Zerstörer für den Bösen; — d. h. die Bösen, die Söhne Ahriman's, suchen die reinen Geschöpfe, in denen Ahura mazda's heiliger Geist athmet, zu vernichten und thun diess mit solchem Eifer und solcher Gewalt, als ob diese ganz hülflos und verlassen wären; aber jeder Reine soll die Brut des Bösen vertilgen [2]).

---

1) ajarē plur. v. ajara, von Burnouf mit *Tag* erklärt. — dakhshârâ plur. von dakshhâra mächtig, stark, ein Adj. v. daksha, in d. Ved. *Stärke*; das â vor der Endung darf nicht befremden; m. vgl. katârem für katarem, Jaçna 31, 17 (s. darüber Benfey, in d. Götting. gelehrt. Anz. Jan. 1853). — feraçjâi ist wohl ein Voluntat. der W. feraç = praç, gewöhnl. pereç, und bezeichnet das Fragen im religiösen Sinne, d. i. *beten, anbeten, verehren*; m. vgl. fraçna *Gebet*. — dîshâ ist Instrum. von dîs, erweiterte Form v. dhî Andacht.

2) Vor allem ist die etwas verschobene Stellung der Worte, wie sie sich öfters in den älteren metrischen Stücken findet, zu bemerken. çpentât und ashaonô sind beide Adjective zu manjēus (Genit. v. mainju); dass mit dem Ablat. der Genit. wechselt, darf nicht befremden, da auch im Sanskr.

Digitized by Google

Dass sich beide dialektisch verschiedene Formen nahe bei einander finden, beweist den fragmentarischen und glossirten Zustand, in dem die Schriften Zoroaster's uns überliefert sind; doch darüber später.

çûidjâi Voluntat. v. çûd, Skr. çudh, *reinigen*; über die Form s. zu dazdjâi v. 1. — jĕ für jô nom. sing. mascul. = Skr. jas. Dass es das mascul. sing. des Nominativs ist, beweist der Zusammenhang in den vielen Stellen, wo es vorkommt, m. s. 44, 19. 31, 16. 19. 21. 46, 5. 6. 9. 10. 13. 18. 50, 6. Ebenso häufig ist der Accusat. sing. jĕm u. der Accus. plur. jĕng (worüber später). Das ĕ, hier Vertreter des ô, scheint durch Einfluss des j entstanden zu sein, welche Erscheinung sich namentlich in den mit den Iranischen Sprachen nah verwandten Slawischen findet. (Man vgl. *Schleicher*, Formenlehre der kirchenslaw. Spr. S. 83.) Indess nicht bloss bei diesem Worte scheint das ĕ durch Einfluss des j entstanden zu sein, sondern auch in Wörtern, wo kein j vorhergeht. In manchen Sprachen unsers Stammes drängt sich nämlich gern ein j vor die Vokale, namentlich im Anfang des Wortes und der Sylbe, welches eigentlich nur eine Verstärkung des Hauches ist, mit dem jeder Vokal, dem kein Consonant vorhergeht, gesprochen werden muss. So namentlich im Armenischen (man denke an das häufige *ե* je, später wie e gesprochen) und den Slawischen Sprachen. Der Gebrauch dieses j kann nun so überhand nehmen, dass es sich sogar vor den Vokal geschlossener Sylbe eindrängt, wie im Armenischen. Es kann aber auch im Verlauf der Zeit allmählig seinen stärkern Laut verlieren, wie diess beim Armenischen *ե* der Fall ist, während seine Wirkungen, die Verwandlung eines a oder o in ĕ, bleiben.

î, der *Demonstrativstamm*, wird, wie îm und ît, sowohl in den ältern Stücken des Avesta, als auch in den Liedern des

---

in vielen Fällen der Ablat. durch den Genit. ausgedrückt wird. — nôit ithâ muss mit dem Umstandssatz kâthĕ anhat verbunden werden. — Statt mazdâo ist mazdâ (Voc.) zu lesen, da der Nominat. hier keinen Sinn giebt. — râreshjantî Intensiv. d. W. resh (wohl aus rash entstanden), Skr. rish, *verletzen.* (Der Bildung nach vgl. 35, 2 vâverezananăm gen. plur. des part. pass. v. Intens. d. W. verez.) Vgl. 47, 11 vahistât râreshjan ashaonô. Man kann auch annehmen, dass dieses râreshjantî mit dem Ablativ des Objects construirt werde und übersetzen: sie verletzen den heiligen, reinen Geist. — Für dregvatô ist besser mit den meisten Codic. dregvantô zu lesen. — ithâ (s. 33, 1) ganz gebildet wie das latein. ita, ved. itthâ, und wohl auch von derselben Bedeutung. — kaçĕuçĉit Gen. von kaçu, *klein*, *gering*, das sich in dieser Bedeutung öfters findet. — içvâ, Verehrer, von d. W. jaç + vâ, gebildet wie dregvâ. — hăç, *der, dieser*, vollere Form für d. Sanskr. sas; m. vgl. 46, 4. 5; die Endung ăç für an und auch as ist in dem ältern Dialekte beliebt. — paraos akô ist zusammenzuschreiben; akô ist eine Endung, die Nomin. actoris bildet und kein für sich bestehendes Wort; paraos ist ein Subst. neutr. von d. W. par, pere zerstören, wovon pâiri-ka; paraos-aka der Zerstörer, gebildet wie duſ-aka.

Digitized by Google

Veda, als Partikel zur stärkern Hervorhebung eines Begriffs gebraucht. M. vgl. 34, 2. 39, 4. 53, 5. 6. 31, 22. Rv. IX, 1, 1, 8. Es steht namentlich gern nach Pronominen und pronominalen Begriffen, ähnlich wie γε im Griechischen gebraucht wird. — paitishât, shât ist wohl nichts anderes als das verkürzte Imperfectum der W. as, *sein*, und stimmt ganz mit dem Vedischen asat; das anlautende a fällt ja im Plur. des Präsens auch im Sanskrit ab; das s hat sich erhalten oder ist vielmehr in sh verwandelt wegen des vorhergehenden Vokals i; das a ist ohne besondern Grund gedehnt (m. vgl. kâthē, katârem u. s. w.). Das Med. findet sich 57, 13 paitishata und bedeutet in Verbindung mit jaçnem *verehren*, eigentlich bei der Verehrung sein [1]). In Jaçna 55, 6 scheint das mediale Partic. paitisâna für sich allein verehren zu bedeuten. Diese erst abgeleitet Bedeutung giebt an unserer Stelle keinen Sinn; wir müssen uns an die ursprüngliche, *dabei*, *davor sein*, halten. Dass das Act. diese Bedeutung bewahrt hat, scheint mir auch eine Stelle des Vêndidâd (Farg. 7. p. 71 l. 4. 5. v. ob. ed. Spiegel), in der das Präsens paitishaiti vorkommt, zu beweisen. Ich übersetze sie, abweichend von Spiegel, folgendermassen: Dann (folgt das Gebet): Hoch preisen wir die Schöpfung (des Ahura mazda); der, welcher von geringer Einsicht ist, ist nicht vor dem, der grössere Einsicht hat, d. h. die geistig Reichen und geistig Armen sind gleich nach der Ormuzdlehre [2]). Der Form nach ist paitishaiti hier ein Conjunct. Präs. (m. vgl. die vedischen Formen auf ati) und findet hier als in einem Allgemeinsatze seine Stelle. Unsere Stelle ist zu übersetzen: Wie soll ich läutern (den), der ja da vorn ist? Der Vers ist wahrscheinlich ein Bruchstück eines alten Hômaliedes und bezieht sich auf die Läuterung des Sôma, auf welche Verrichtung sich so viele Stellen der Veden beziehen. (Man denke an das 9. Buch des Rik, welches lauter Soma-Reinigungslieder enthält.)

hvô = Skr. svas dient zur nachdrücklichen Hervorhebung einer Person überhaupt, und kann für die erste, zweite und dritte stehen.

erekhtem part. perf. pass. der W. erekh = Skr. arć, ṛć *preisen*, *lobsingen*, wovon das so häufige vedische arka, *Loblied*, noch erhalten in dem Armenischen jerk, *Lied*.

hârô. Zu vergleichen ist 31, 13: jâ fraçâ âvîshjâ, jâ vâ

1) In den Veden wird die Verehrung der Götter, hauptsächlich des Agni, schlechthin durch „*umhersitzen*“ (pari-shad) bezeichnet, z. B. Rv. VII, 1, 4, 6.

2) Beide Verse bezeichnen den Anfang und das Ende eines wohl alten uns verloren gegangenen Liedes. Die Dehnung des u in hu scheint auf den ältern Dialekt hinzuweisen. — frâshmô ist die 1. Pers. plur. der W. frash, feraç, pereç schon oben in der Bedeutung *verehren* nachgewiesen. mô entspricht der Sanskritischen Endung mas. Diese kürzere Form ist indess im Zend nicht gewöhnlich, sondern die längere mahi, dem ved. masi entsprechend. — maçjô ist Comparat. von maz gross und bildet mit khrathwãm ein Composit. wie kaçu mit khratus.

Digitized by Google

mazdâ pereçaitê tajâ, jē vâ kaçēus aênanhô â mazistãm bûǵem: tâ ćashmēng thwiçrâ hârô aibî ashâ aibî vaênahî vîçpâ. Welchen Gebeten ich gehorchen soll, mag nun einer, o Mazda, Diebstahl suchen, oder von einem kleinen Verbrechen grössten Vortheil, diess, o du mit leuchtenden Augen, du Allreiner, siehst du alles; d. h. du Allsehender, Allreiner weisst, welche Gebete wirksam sind gegen Diebe und solche überhaupt, die durch Unrecht einen Vortheil zu erlangen suchen [1]). Will man hârô ableiten, so kann man nur an die W. sř denken; es würde ihr also ein Sanskr. sâra-s entsprechen. Das â ist nicht zu urgiren, da, wie wir schon gesehen haben, die Dehnung der Vokale, namentlich des a, in dem ältern Dialekte beliebt ist; es kann also auch sara-s entsprechen. Da die häufigsten Bedeutungen indess, welche die Ableitungen der W. sř, *fliessen*, haben, wie sar-as, sar-it, *Wasser, Fluss*, nicht passen, so möchte ich es dem Begriffe nach mit sarva, *alles*, das derselben W. entstammt, zusammenstellen und es für eine ältere Form desselben halten. Dem sarva entspricht sonst im Zend haurva, mit welchem das Armenische hariur, *hundert*, identisch ist; aber das griech. ὅλος und das german. all, die unverkennbar desselben Ursprunges sind, weisen auf ein ursprüngliches saras hin; diesem entspricht nun hârô vollkommen; demnach kann hârô-mainju All-geist bedeuten. Der höchste Geist ist in diesem Liede pantheistisch aufgefasst, eine Auffassung, die sich auch in den Veden findet. Man vgl. das Prädicat Agni's vaiçvânara, der bei allen Männern Seiende.

---

1) âvîshjâ Voluntat. von d. W. vîsh = vîç, gehorchen. — pereçâitê ist medial zu fassen: *für sich verlangen, suchen.* — tajâ wahrscheinlich ein Abstract. von der gleichen W. mit tâju, Dieb; es wird zusammengestellt mit hazańha, das lautlich einem Sanskritischen sahasâ, *Stärke, Gewalt* entspricht, wie Jaçna 12, 2. 65, 8; hier findet sich tâjus neben hazańha, wo letzteres dem Zusammenhange nach ein nomen actoris wäre. Indess könnte tajâ auch eine dialektisch verschiedene Aussprache von tâjus *Dieb* sein; man vgl. kawâ vor Namen, gleich dem Sanskritischen kavi. — kaçēus Gen. v. kaçu, wenig, klein. — aênanhô Genit. v. aênanḥ. Die Bedeutung dieses Wortes kann man mit Sicherheit aus 65, 11 erschliessen; hier steht der Dativ aênańhê in Verbindung mit çnathâi mahrkâi und bedeutet demnach *Untergang, Verderben*, vielleicht auch Sünde. Dieselbe Bedeutung hat das entsprechende enas in den Veden. Man vgl. Rv. VIII, 3, 6, 12 tatsu naḥ çarma jaćhata âditjâ jan mumoćati enasvantam ćid enasaḥ sudânavaḥ: Kommt zu diesem unserm Schutze, o Âditja's, dass die gute Gaben Bringenden den dem Verderben Geweihten vom Verderben befreien. VIII, 6, 5, 8 jûjam maho na enaso jûjam abhât urushjata (*machet weit, befreiet*). VIII, 7, 8, 17. çaçvantam hi praćetasaḥ prati jatam ćid enasaḥ devâ kṛnutha gìvase: O ihr allweisen Götter, ihr macht den, der dem Untergang genaht, ewig zum Leben, d. h. schenkt ihm ewiges Leben. — bûǵem = Skr. bhoga. — ćashmēng Acc. plur. v. ćashman, noch erhalten im Neupers. چشم Auge. — thwiçrâ ein regelrechtes durch ra gebildetes Adject. der W. tvish glänzen. Der Acc. dient zur nähern Bestimmung, wie er sich öfters im Avesta findet. — hârô ist mit aibî ashâ unmittelbar zu verbinden. — vaênahî 2. pers. sing. praes. von vaên, neupers. بين.

Digitized by Google

urvathô. Vgl. 31, 21. mazdâo dadât ahurô haurvatô ameretâtaçća. bûrôis â ashaqjâća qâpaithjât khshatrahja çarô. vańhēus vazdvarē manańhô jē hôi mainjû skjaothanâisća urvathô: Ahura mazda schuf die Haurvatat's (die Ganzheiten) und die Ameretat's (Unsterblichkeiten), der in sich die Herrschaft über die ganze Reinheit trägt, das Haupt der grossen Schöpfung, der Schatzquell des guten Geistes, welcher *diesem* Geist ist durch Handlungen und Schutzgeist [1]). Jaçna 46, 14: Zarathustra, welches ist dein reiner Urvatha? 50, 6. urvathô-asha-nemańhâ [2]), ein Compositum, mit dem Preise der Reinheit des Urvatha. 51, 11. Welcher Urvatha ist dem heiligen Zarathustra, o Mazda? 71, 13. Der reine Zarathustra selbst verehrte den Urvatha, den Beschützer. Ich sage, man solle deinen reinen Urvatha verehren, weil er ein reiner Urvatha ist [3]). — Nach diesen Stellen ist Urvatha soviel als Fravashi, Feruer, das Urbild, das von jedem Wesen existirt. Fragen wir nach der Ableitung des Wortes, so liegt die Annahme nahe, es sei aus urvan, pers. روان Seele, mittelst der Endung thâ entstanden. thâ bildet in den Veden Abstracta, wie ćarathâ, sthanathâ u. s. w. Demnach kommen wir auf ein urvathâ, was die *Seelheit*, das Wesen, die Natur der Seele bedeutet. Da die Parsen dieses persönlich als eine Art Schutzgeist auffassten, so konnte anstatt der weiblichen Endung â die masculine ô = as antreten. Indess dient auch tha zur Bildung von

---

1) bûrôis Gen. von bhûri, in d. Ved. *viel, gross.* — ashaqja Genit. v. asha für ashahja mit Verhärtung des h zu q. — qâpaithjât ein Ablativ von qâ-paithî v. W. pâ, *herrschen*, gebildet wie dâiti Schöpfung von dâ. — vazdvarē ein Compos. v. vazd und varē, gerade wie karsha-vare, *Erdstrich.* vazd entspricht einem Sanskritischen ved, im ved. ved-as, Schatz, erhalten; varē ist das bekannte vedisch-zendische vara, *Ort, Bezirk,* wahrscheinlich noch im griech. *ὅρος, ἀρ-οὐρα* erhalten. Das Wort findet sich auch Vend. 9 (p. 108, l. 4 v. ob. ed. Spiegel), wo ich übersetze: Er zeige diesem Manne als jenen Lohn für das jenseitige Leben (im jenseitigen Leben) den Schatzort (d. i. die Seligkeit) des Paradieses. (parô-açna eig. der andere Tag, die andere Zeit = das jenseitige Leben.) Dem Begriffe nach entspricht das bekannte vedische ǵâtavedâs, Quell der Schätze, ein Beiwort Agni's. — hôi geht auf eine angeredete Person, die nicht weiter genannt ist.

2) Die ganze Stelle von jē mâthrâ — çâbît manańhâ lautet übersetzt: Zarathustra (ist es), der die Lobesworte darbringt, indem er lobpreist die Reinheit des Urvatha; o Mazda, der Worte lieh der Einsicht (eig. der gab die Zungenfreudigkeit der Einsicht), der meinem Geschlecht mit gutem Geiste die Geheimnisse anzeigte. — Das Subject ist offenbar Zarathustrô. — mânthravâćem ein Compos. — dâtâ ist öfters deutlich mit einem Accus. construirt; es kann an solchen Stellen desswegen nicht wohl das part. perf. pass. sein; es steht für dâdâ = dadau, dedit. — çtôi ein öfter vorkommender Dativ des ved. stî, *Familie;* ich beziehe es zum Folgenden. — mahjâ ist ein regelmässiger Genit. des Pronominalstamms der 1. Person ma, gerade wie thwahjâ gebildet. — râzēng Acc. plur. von râz, Neupers. راز Geheimniss. — çâhît ein Aor. wie daidît von çâh = Skr. çaṅs, *anzeigen.*

3) içôit Optat. v. jaç.

Digitized by Google

Abstract., wie z. B. im ved. vidatha, Ceremonie, masc. u. neutr.; auf diese Weise erklärt sich dann urvatha noch einfacher. Dieser Ausdruck für Feruer ist indess nur dem ältern Dialekte eigen. Was das Verhältniss der drei einzelnen Glieder dieses zweiten Verses betrifft, so ergiebt eine nähere Betrachtung, dass sie in keinem Zusammenhange stehen, sondern rein äusserlich an einander gereiht sind. Ich halte alle drei für Bruchstücke eines alten Sômaliedes; denn die in ihnen niedergelegte Anschauung fällt ganz in den Bereich des Sômacultus, wie er uns in den Vedischen Liedern vorliegt. Das erste Bruchstück: „Wie ist das Erste des besten Lebens?“ d. h. wie ist der Anfang der Seligkeit? bezieht sich auf den Zustand der Entzückung, in welche jener heilige Trank den Trinker versetzt, und die gleich galt einem Entrücktwerden ins Paradies. Man vergleiche das schöne Lied Kaçjapa's Rv. IX, 7, 10, wo es V. 7 heisst: „Wo das ewige Licht wohnt, in welcher der Himmelsglanz sich ausgiesst, dahin setze mich, o du sich Läuternder (pavamâna), in die unsterbliche, unvergängliche Welt.“ Ueber das zweite Bruchstück ist oben schon gesprochen. Das dritte bezieht sich auf Hôma als den Allbeleber, den Feruer der ganzen Schöpfung. Dass Sôma so aufgefasst wurde, beweisen manche Vedenstellen, Rv. IX, 2, 4, 2: dieser Sôma dringt in alle Wesen (viçvâ dhâmâni âviçat); IX, 3, 1, 6: überall herrschend, o Sôma (îçânaḥ soma viçvataḥ). 3, 5, 2: o du sich Läuternder, glänze, glänze als Gott bei den Göttern, gehe in alle Schätze (viçvâ vasûni â viça).

V. 3. Erst mit diesem Verse beginnt der Hymnus. — **Zăthâ**, *der Erzeuger*, nom. act. d. W. zan, Neupers. زادن nasci, Armen. dsnanil, W. dsĕn, die gleiche Bildung mit ǵânitâ, ǵânitrî der Veden, nur ohne Bindevokal. — **patâ**, Vater. Hier hat sich noch das ursprüngliche a erhalten. — **dât** ist hier, wie auch sonst mit zwei Accusativen construirt: Wer schuf Sonne und die Sterne (zum) Wege, d. h. wer schuf ihnen eine Bahn? — **kē** nom. sing. masc. des Fragepronomens kas, kaç in kaç-nâ, gebildet wie jē = ja-s. — **jâ**, gewöhnlich nom. fem. sing. oder nom. neutr. plur. ist hier nom. sing. masc. = jē, jô. Ebenso 53, 4: tēm zî vî çperedânî varânî jâ fedrô vîdât paithjaêća vâçtrjaêibjô: **Den will ich eifrig wählen** d. i. eifrig verehren, der Glück austheilt der Herrschaft und den Unterthanen [1]). Vgl. ferner V. 5 dieses Liedes: kē jâ ushâo. Zunächst wird man versucht, dieses jâ als einen Schreib-

1) Es ist auffallend, dass Westergaard çpere - dânîvarânî schreibt, da sich doch auf den ersten Blick die zwei Imperat. der ersten Person çperedânî und varânî erkennen lassen. çpered = Skr. spṛdh, aemulari, erhalten im Armenischen hpardan-al, *stolz sein*, hpard, *stolz*. — fedrô = Skr. bhadra. Für den Nominat. ist hier vielleicht der Accus. zu schreiben: fedrăm, da vîdât nothwendig einen Accusat. fordert. — paithjaê Dat. von paithî, Herrschaft, Bezirk über welchen einer die Herrschaft hat.

fehler für jô oder jē anzusehen; doch kann man auch annehmen, dass ô, wie einerseits zu ē, so andererseits sich zu â verfärben konnte.

mâo, *Mond*, ist Nom.; man erwartet den Accusat. mâoṅhem, ebenso V. 5. für ushâo, ushâoṅhem. Wir finden im Zend bereits die Erscheinung, dass auch bei den Mascul. schon der Nom. und Acc. Sing. und Pl. gleichlauten, d. h. der Nom. auch für den Acc. gilt, wie diess in den Indogerman. Sprachen durchgehends beim Neutrum der Fall ist. Im Armen. hat der Acc. Sing. schon durchgehends keine ihn vom Nom. unterscheidende Endung mehr; er hat nur als äusseres Zeichen die Partikel es. Ueber ähnliche Erscheinungen im Kirchenslavisch. s. Schleicher Formenlehre d. KSl. Spr. p. 224 ff. —

ukhshjêitî, W. vakhsh, *wachsen*, nach d. 4. Conj. nerefçaitî v. d. W. fçâ = psâ, vorare, mit der Pr. ner = niḥ, eig. *wegessen, wegnehmen.* Das erste Verb. ukhshjêiti ist causativ zu fassen: *wachsen lassen.* Indess lässt sich das Causale leicht durch eine kleine Aenderung herstellen; man darf nur lesen: ukhshajêiti. — thwat Ablat d. Pron. 2. Pers. Der Ablat. kann hier stehen, weil in dem Satze der Begriff liegt: wer anders als du? — vîdujê. Vgl. 29, 3: ahmâi ashâ nôit çaregâ advaêshô gavôi paiti-mruvat avaêshãm nôit vîdujê: Diesem Stier antwortete der Asha, der nicht hassende, jenes nicht zu wissen [1]). Das nôit des Hauptsatzes gehört eigentlich zum Nebensatze, wo es indess noch einmal steht. M. vgl. 47, 4. Der Dativ vîdujê steht per attractionem wegen gavôi, wie vedisch gesagt wird: rakshasê vinîkshê zur Vernichtung des Rakschas. Zu vgl. ist noch 43, 9: vîvîdujê (v. Intens.). An allen Stellen vertritt diese Form die Stelle unseres Infinitivs. Grammatisch lässt sie sich nur als Dat. einer Bildung vidvî erkläre. Dieses vidvî wäre weichere Aussprache für vit-tvî. Formen auf tvî finden sich aber wirklich in den Veden, z. B. kṛtvî. Rv. X, 2, 1, 2. vishṭvî Nigh. 2, 1. ǵushṭvî VIII, 7, 3, 6. Da nun der Dativ der Bildungen mit tu

1) Der vorhergehende Vers enthält einige Fragen an den Asha, die personificirte Reinheit. — çaregâ (vielleicht hauptgeboren) vermag ich bis jetzt noch nicht zu erklären. — Die Worte, welche nach vidujê folgen, scheinen mit dem Frühern in keinem Zusammenhang zu stehen. Sie lauten: Wer presst die Steine des Wahrhaftigen (des Sôma), der ist der mächtigste der Guten. Welchem in runder Schale die Opferbutter u. s. w. — âdrēng Acc. pl. v. âdrâ, wohl gleich adri d. Ved., *Stein*, *Fels*, auch von den Somasteinen gebraucht. — ereshvâo der Wahrhaftige, Beiwort des Sôma, man vgl. Rv. IX, 7, 10, 4: ṛtaṁ vadan, satjaṁ vadan (v. Soma). — shavaiti steht hier mit dem Acc. des Werkzeugs, statt mit dem Instrument. Wer die Steine des Sôma presst ist der, welcher mit den Steinen den Sôma auspresst. — zavēng wohl das ved. havîṅshi. — ǵimâ Instr. v. ǵima, neupers. جام, Becher. — keredushâ Instrum. v. keredvâo, *was geschnitten ist.* Die Bedeutung *rund* folgt aus dem neupers. گرد Kreis.

Digitized by Google

so häufig als Infinit. gebraucht wird, so kann man annehmen, dass auch der Dat. des Fem. tvî zum gleichen Zweck verwendet werden konnte.

V. 4. deretâ ein Aorist. medii der W. dere (Skr. dhṛ), ganz gebildet wie akṛta im Skr. — adenabâoçćâ ist in zwei Wörter zu trennen wie K 5 hat: ade = Skr. adhi *über, oben*, und nabâo = nabhas *Wolken, Himmel.* Fasst man es als ein Compositum: *der den Himmel über sich hat*, so hat man kein Substant., auf welches dieses Prädikat ungezwungen bezogen werden könnte. Sollte es auf zăm gehen, so müsste man vor allem den Casus ändern und das ća streichen. Indess verlangt schon der Zusammenhang des Ganzen, in welchem wir gewöhnlich zwei Dinge, meistens Gegensätze, verbunden finden, ein Substant. *Himmel* (so ist nabâo zu fassen) bildet den Gegensatz zur Erde, und passt somit vortrefflich in den allgemeinen Zusammenhang. — avapaçtôis ein ἅπ. λεγόμ. Gen. einer Form ava-paçti. In den Ved. findet sich ein pastja, n. in den Nigh. 3, 4. unter die gṛha-nâmâni gerechnet. Diese Bedeutung, *Haus, Wohnung*, passt im Allgemeinen an den Stellen, wo es vorkommt, wie Rv. I, 6, 2, 10, wo indess ein Fem. pastjâ vorkommt (über d. Erklär. d. Scholiast. s. Rosen Annotat. p. LVIII); VIII, 4, 7, 5: in dieser Stelle steht es in Parallele mit sadana; aber die nächste und ursprüngliche ist sie wohl nicht. Zu dieser kann uns die Etymologie führen. Das Wort ist nämlich von derselben Wurzel wie paçu, pecus. Das s für ç macht keine Schwierigkeit, da letzteres unursprünglich und oft erst aus ersterem entstanden ist, m. vgl. z. B. çaçvat für saçvat. Dass indess in der paçu zu Grunde liegenden Wurzel ursprünglich ein s enthalten war, scheint mir lat. pas-tum von pascere, pas-tor und das Homerische πῶϋ *Schaafheerde*, ποί-μην *Hirt*, πόη *Pflanze, Kraut* zu beweisen; in den griechischen Wörtern ist das s, weil es zwischen Vokale zu stehen kam, ausgefallen, ein hinlänglich bekanntes Lautgesetz; wäre dagegen schon ursprünglich in paçu ein k vorhanden gewesen, so hätte es im Griechischen schwerlich ausfallen können. Indess hat sich das ursprüngliche s auch noch im Neupers. پاس, armen. pah, *Wache*, was ursprünglich wohl die Hut, die Wache über das Vieh bedeutete, erhalten. Das angeführte vedische pastja, mit dem jedenfalls avapaçtôis zusammenhängt, ist übrigens eine bereits sehr abgeleitete Bildung; es hat nämlich zwei Suffixe, ti u. a oder â. ti bildet Abstracta u. so wäre pas-ti (angenommen, dass W. pas *weiden* bedeutet) die *Weidung*, die *Weide*, gerade wie vasati v. W. vas die *Wohnung* ist. Durch weitere Anhängung des Suff. a nahm nun pas-ti eine etwas andere concretere Bedeutung an, es bezeichnete nämlich das Gehöfte, den Pferch des Viehes auf dem Weideplatz, und daher nur kann die allgemeinere Bedeutung *Wohnung* kommen. Das ava-paçtôis unserer Stelle behielt die ursprünglichere Form und die Bedeutung: *Weide, Flur.* Die vorgesetzte

Digitized by Google

Präposition ava scheint dem paçti, Weide, eine weitere räumliche Bedeutung, etwa die von *Aue, Flur* zu geben. — dvămaibjaçćâ Dat. plur. v. dvăman, Toben, Sturm, W. dhvan, *tönen, lärmen*; es kann sich auf das Toben des Sturmes oder der Ströme beziehen; beides passt in den Zusammenhang. — jaoget Impf. der W. jug, jungere, *verbinden*. M. vgl. Jaçn. 16 geg. das Ende paiti-jaoget, u. 58, 1. hâget, W. sać. Wir haben hier im Zend noch den ursprünglichen Guttural für den sicher erst spätern Palatal. — âçû Schnelligkeit. — dămis Acc. pl. von dămi, scheint mir hier nicht den Befolger des Gesetzes, sondern die Geschöpfe, vielleicht auch Wohnungen (Setzungen nach der ursprünglichen Bedeutung) zu heissen. Die Stelle ist indess fragmentarisch.

V. 5. hvâpâo. Vgl. 10, 10. aurvantem thwâ dâmadhâtem baghô tatashat hvâpâo; aurvantem twâ dâmadhâtem baghô nidathat hvâpâo [1]): Dich den betäubenden, in die Natur gelegten (Homa) hat bereitet der *gütige* Bagha. [1]) Der Form nach ist hvâpâo hier ganz deutlich Nominativ und würde regelrecht einem Sanskritischen svâpâs entsprechen. Für dieses findet sich nun in den Veden häufig svapâs, gen. -asaḥ, *gut*, *gütig, glücklich*, eig. der ein gutes apas (opus, *Werk*) hat, oft Beiname von Göttern. M. vgl. z. B. svapasaḥ Nir. 8, 13, was Jâska durch sukarmâṇaḥ erklärt. Die Dehnung des â darf nicht befremden, da wir schon öfters diese Erscheinung hatten. Jedenfalls ist Burnouf's Erklärung, beau à voir, zu verwerfen, da sie sich etymologisch auf *keine* Weise rechtfertigen lässt und auch nicht recht in den Zusammenhang passt. An unserer Stelle ist hvâpâo wohl Plural neutr. und gebildet wie d. plur. raoćâo vom Thema raoćaṅh. Es ist hier allgemeines Prädikat von Naturmächten, wie Licht und Finsterniss, Wärme und Kälte, die gut sind als Schöpfungen des höchsten Geistes. — temâo Acc. Pl. neutr. v. temaṅh, tamas, *Finsterniss*. — qafnem. Dieses Wort kann an unserer Stelle unmöglich richtig sein; denn es entspricht d. Skr. svapna und bedeutet wie dieses sonst überall

---

1) aurvantem, das sonst die Bedeutung *schnell, rasch* hat, ist kein passendes Prädikat für den Sôma, auf den dieser Vers geht; es ist auf die W. arv, urv, *verletzen, tödten* zurückzuführen und bezeichnet den Homa in seiner die Sinne gleichsam tödtenden, d. i. betäubenden Wirkung. Die Grundbedeutung der W. arv, urv scheint *toben, tosen, mit Gewalt einherstürmen* gewesen zu sein; daraus erklärt sich einerseits die Bedeutung *schnell laufend*, welche arvan unläugbar hat; denn im Toben, Einherstürmen liegt schon der Begriff des Schnellen, andrerseits die des Verletzens, Tödtens. — bagha bezeichnet in den persischen Keilinschriften *Gott* und findet sich in dieser Bedeutung auch hie und da im Avesta. In den Veden entspricht Bhaga, der nach Nigh. 5, 6 und nach manchen Stellen des Rik neben den Âditjâs, Pûshan, Arjaman, Sûrja u. s. w. genannt wird und somit ein Lichtgott ist. Hier kann es indess schon wegen des tatashat, welches das umständliche cerimoniöse Bereiten des Homa bezeichnet, nicht wohl einen Gott bedeuten, sondern den Priester, ähnlich wie im Skr. dêva, Gott, auch für *Priester* und *König* stehen kann. Rv. IX, 7, 10, 4. heisst der den Sôma bereitende Priester sogar dhâtâ, *Schöpfer*.

Digitized by Google

Schlaf. Wie passt aber *Schlaf* in den Zusammenhang unserer Stelle, wo lauter entgegengesetzte Naturkräfte aufgezählt werden. Es muss der Gegensatz von zaêma sein, das in der dem Skr. näher stehenden Form zima bereits sicher als *Winter*, *Kälte* gedeutet ist, und demnach Wärme oder die warme *Jahreszeit* bedeuten. Dieser durch den Zusammenhang nothwendig geforderte Sinn lässt sich übrigens leicht herstellen, wenn man statt qafnem „tafnem“ liest. Es steht dann dialektisch für das sonst gewöhnliche tafnu, Wärme W. tap, neupers. تافتن (wovon vielleicht das תֹּפֶת des A. T.). Dieser Fehler, der gleichmässig in allen Mss. sich zu finden scheint, und demnach alt sein muss, ist aus zwei Gründen leicht erklärlich; einmal ist tafnem ein ganz ungewöhnliches, qafnem dagegen ein sehr häufiges Wort; dann kann leicht durch undeutliche Schreibung q zu t werden. —

z a ê m â, wofür eine Variante zemâ hat, *Kälte, Winter;* in dem jüngern Dialekte lautet es zima, was dem Skr. hima, Schnee, näher steht. Im Neupers. finden wir noch زَم *kalt*; auffallend treu hat sich aber dieses Wort in den slavischen Sprachen erhalten, kirchenslav. zima, poln. zima; im Griech. haben wir χειμών, χεῖμα. —

u s h â o, aurora. Für den Nom. sollte der Acc. ushâoñhem stehen; das Verbum zu diesem Verse ist dât, das aus dem vorigen zu suppliren ist. —

a r ē m - p i t h w â. Die Bedeutung dieses Wortes lässt sich zwar leicht aus seiner Stellung zwischen ushâo, *Morgenroth*, und khshapâ, *Nacht*, erschliessen, wornach es *Mittag* oder *Abend* heissen muss; aber die etymologische Erklärung desselben bietet nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Wie man sieht, ist es ein Compositum und zwar ein Tatpurusha. Prüfen wir den ersten Theil, arēm, der im Avesta sowohl als in den Veden als ein besonderes Wort vorkommt. In den letztern entspricht áram, das von den Scholiasten durch *schnell* oder *schön* erklärt wird. Eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt jedoch, dass diese Bedeutungen gewöhnlich nicht recht passen. Es ist vielmehr ein uraltes Wort in der Bedeutung *Heerd, Altar, Opfer*, noch erhalten im latein. āsa, āra, [1]) deutsch *Esse*, von der W. ar, (ur, ush) brennen, wovon araṇî eig. die *Brennbaren*, die beiden Hölzer (ein hartes und weiches), mit welchen durch Reiben Feuer erzeugt wird; araṇja der Wald, eig. der *Ort des Brennbaren*; latein. ardere, urere. [2]) Zur Begründung meiner Ansicht folgen nun eine Reihe Vedenstellen.

1) Das ā im Latein. darf nicht befremden, wenn man bedenkt, dass ein Wort in derselben Sprache manchmal verschiedene Quantität hat, wie καλός, dessen α bei Homer und den Epikern stets lang, bei Pindar und den attischen Dichtern stets kurz ist.

2) Die W. ar findet sich sogar in den ältesten Denkmälern des Semitischen und weist deutlich auf einen Urzusammenhang mit den indogerman.

Digitized by Google

Sâm. V. I, 3, 1, 2, 6: araṁ tê indra çravasê gamêma çûra tvâvataḥ | araṁ çakra parêmaṇi [1]): Zu deinem Ruhme, o Held Indra, um deinetwillen, wollen wir hingeben zum (feierlichen) Opfer, indem wir, o Starker, zum Opfer weggehen (von hier). II, 9, 2, 10, 4: tasmâ áraṁ gamâma vô jasja kshajâja ǵinvatha | âpo ǵanajathâ ća naḥ: Dazu lasst uns auch opfern, damit ihr zum Besitz helfet, o Wasser, und uns Nachkommen gebet. I, 1, 1, 3, 5: agnê juñkshvâ hi jê tavâçvâsô dêva sâdhavaḥ | áraṁ vahantjâçavaḥ: Agni, schirre an deine trefflichen Pferde, o Glänzender; die schnellen bringen zum Opfer (oder Altar) dich. II, 3, 2, 3, 4 (Rv. IX, 1, 24, 5): indô jad adribhiḥ sutaḥ pavitraṁ paridîjasê | áram indrasja dhâmnê: Wenn du, o Indu (Sôma), in das Reinigungsgefäss träufelst, ein Opfer dem Wesen Indras (d. h. wie es für Indra nöthig ist, oder wie er es verlangt). II, 8, 2, 2, 3: áraṁ tê indra somo bhavatu vṙtrahan | áraṁ dhâmabja indavaḥ: Eine Gabe sei dir der Sôma, Vṙtratödter;, eine Gabe (deinen) Wesenheiten die Sômatropfen. I, 2, 1, 3, 4: áram açvâja gâjata çrutakakshâraṁ gavê | áram indrasja dhâmnê: Singt das Opfer (das Opferlied) dem Pferd, o Çrutakaksha, das Opfer der Kuh, das Opfer für Indra's Wesen. I, 4, 2, 2, 1: prati asmâi pipîshatê viçvâni vidushê bhara | araṁ-gamâja ǵagmajê paçćât adhvanê naraḥ: Bringe diesem durstigen, dem Kundigen, alles. Zum Opfergang, zum Geben westwärts den Weg (sind) Männer.

Rv. VII, 4, 11, 14, 15: ud u jad darçataṁ vapur diva êti pratihvarê | jad îm âçurvahati dêva êtaçô viçvasmâi ćakshasê áram. çîrshjâḥ çîrshṇôḥ ǵagataḥ tasthushas jatim samajâ viçvasâ raǵaḥ | sapta svasâraḥ suvitâja sûrjam vahanti haritô rathê: Wann die schöne Gestalt am Horizont des Himmels untergeht, wann sie der schnelle leuchtende Etaça vor allen Blicken zum (Abend-) Opfer führt. Entlang des Gipfels, des Wipfels, des Gehenden, Stehenden führen die sieben Geschwister einmüthig, die Falben, den Sûrja auf dem Wagen durch den Luftkreis zum Opfer. [2]) — VIII, 3, 3, 13:

Sprachen hin; denn von einer W. אָרָה brennen ist das schwierige וַנִּירָם Num. 21, 30 abzuleiten, wie schon Ewald gezeigt hat, durch dessen Note (im 2. Bd. d. Gesch. d. V. Isr. u. in d. Alterth. bei der Erklärung v. עֹלָה) ich überhaupt auf diese ganze Erklärung gekommen bin.

1) parêmaṇi ist ein Locat. v. parêmaṇ, Vorbeigang, W. i + parâ. Es steht als nähere Erklärung zum Vorgehenden.

2) Diese Stelle ist einem schönen an Mitra-Varuṇa gerichteten Liede entnommen. ut + W. i bedeutet *untergehen* (m. s. zu uditi Roth Erläuter. S. 34). — pratihvara, die Neige (des Himmels), im weitern Sinn der Horizont, W. hvṙ, *krümmen*. — Etaça, das Sonnenpferd, kommt auch in der Mehrzahl vor, III, 4, 7, 2. 8, 2. — çîrshjâḥ çîrshṇôḥ. Diese Genitive hängen von jatim ab,, welches adverbial ungefähr in der Bedeutung von *entlang, darüber hinweg* zu fassen ist. çîrshî und çîrshṇu sind Weiterbildungen von çiras, Haupt, und bezeichnen, so neben einander gestellt, alles Hohe, ähnlich wie

Digitized by Google

áram kshajâja nô mahê viçvâ rûpânj âviçan | Indram ǵaitrâja harshajâ çaćîpatim: Alle Arten kommen zum Opfer für unsern grossen Besitz; erfreue den Indra für die Besiegung. VIII, 6, 3, 10: aram gamêma. Vgl. noch VIII, 6, 4, 17. 9, 2, 3. 9, 12, 24—27. V. 26 lautet: áram hi shmâ suteshu naḥ sômeshvindra bhûshasi | áram tê çakra dâvane: Du hast das Opfer (oder den Altar) bei unsern ausgepressten Sômatränken geschmückt; das Opfer dir, o Starker, für das Geben! — Ausser diesem áram findet sich noch ein ará m., welches *Holz* und in der späteren Sprache die *Speiche* eines *Rades* bedeutet. Rv. VIII, 8, 8, 3: sám ít tân vrtrahấ akhidat khé arân iva khêdajâ: Es zerschlug sie (die Feinde) der Vr̊tratödter in der Luft, wie Holzstücke mit dem Keile d. h. er schlug sie, dass sie auseinanderstoben, wie Holz von der scharfen Axt getroffen in Stücke zerfliegt. [1]) — Aus den für áram angeführten Stellen ergibt sich, dass dieses Wort nur adverbial gebraucht wird, meistens in Verbindung mit Verben wie gam, bhû, bhûsh, vah. Es ist ein alter Opferausdruck, und scheint eine besonders feierliche Opferhandlung zu bezeichnen, ähnlich den Brandopfern der Hebräer. Diess wird durch den Zusammenhang der citirten Stellen bestätigt; so steht es Rv. VII, 4, 11, 14. 15. in Parallele mit suvitâja, das sich als Opferausdruck erweisen lässt; und in den meisten andern Stellen gehen

---

auch im Arabischen und Hebräischen die Nebeneinanderstellung von masc. und fem. desselben Wortes verallgemeinernde Bedeutung hat (Ewald, LB. der Hebr. §. 172, c.). — ǵagataḥ tasthushaḥ das *Gehende, Stehende*, häufig vorkommende Bezeichnung der *Welt* überhaupt; vgl. VII, 6, 12, 6; dafür steht auch ǵagat sthâḥ II, 3, 5, 4; ähnlich sthâtuḥ ćaratham I, 12, 4, 1. Von dieser beliebten Fügung wurde allmählig das tasthushaḥ oder sthâḥ weggelassen und ǵagat allein gebraucht; daher ist es gekommen, das letzteres dann in der spätern Sprache *Welt* bedeutet. — Die *sieben Schwestern* sind die Sonnenstrahlen. 7 ist im Veda überhaupt eine Zahl von allgemeiner Bedeutung. — suvitam nach Nir. 11, 15 soviel als karma, welche Bedeutung auch im allgemeinen in die Stellen passt, wo es vorkommt, z. B. V, 5, 1, 1. V, 7, 2, 21.

1) Die W. khid hängt mit ćid, *trennen*, *spalten* zusammen und die gewöhnlich angegebene Bedeutung *quälen* ist nicht die ursprüngliche. Die Bedeutung *spalten* passt auch ganz gut in den Zusammenhang unserer Stelle und wird durch Derivata bestätigt. So heisst khidram Nir. 11, 37. *Mittel zur Spaltung* und wird von Jâska auch ganz richtig durch ćêdanam, bhêdanam erklärt. „Du, Pr̊thiwî, trägst das Mittel die Berge zu spalten" (dass sie Wasser hervorströmen lassen). Der Ausdruck „*Berge spalten*", um den Wassern eine Bahn zu machen, ist aus den Indraliedern hinlänglich bekannt. khédâ ist der *Keil*, die Axt; m. vgl. VIII, 8, 3, 8., wo vom Oeffnen und Ausfliessenlassen des (himmlischen) Schatzes die Rede ist. Nigh. I, 5 wird der Plural khédajaḥ unter den Namen für *Strahl* aufgeführt. Wäre *quälen* die ursprüngliche Bedeutung von khid, so liesse sich die Bedeutung Strahl für ein Derivatum nur mit Mühe erklären; aber *Spaltungen, Stückchen* kann für Strahlen ein ebenso passender Name sein, wie dîdhitajaḥ, Finger. — Der Plur. arân bedeutet die einzelnen Holzstücke, m. vgl. ligna im Lat. עֵצִים, דָּמִים u. s. w. im Hebr. (Ewald LB. §. 176, b.).

Digitized by Google

entweder sichere Andeutungen einer Opferhandlung vorher oder folgen nach. Aber, wird man mir einwenden, aramkř oder alamkř, wie die spätere Sprache hat, heisst doch *schmücken*, und so hätte doch die Bedeutung *schön, geschmückt* etwas für sich. Diese ist freilich nicht abzuleugnen; aber sie ist erst eine abgeleitete. Die Opfer wurden gewöhnlich geschmückt und aufs beste zugerichtet; daher erklärt sich jene Bedeutung leicht. Im Avesta ist das entsprechende arēm etwas seltener geworden und hat gewöhnlich die spätere Bedeutung von áram *schön, gut* angenommen. Jaçn. 45, 11: jaçćâ daēvēng aparo-mashjāńçćâ tarēm māçtâ jôi îm tarēm mainjantâ anjēng ahmâṭ jē hôi arem mainjâtâ çaoshjantô dēng-patôis çpentâ daênâ urvathô brâtâ ptâ vâ mazdâ ahurâ: Wer die Dêw's und die schlechten Menschen für verkehrt (schlecht) hält, welche für verkehrt halten andere als diess, wer für gut hält die, welche schützen den Landesherrn durch das heilige Gesetz, so ist Schutzgeit, Bruder oder Vater, Ahura mazda. [1]) — 51, 14. nôiṭ urvâthâ dâtôibjaçćâ karapanô-vâçtrât arem gavôi ârôis â çēndâ qâis skjaothanâisćâ çēńhâisćâ jē îs çēńhô apēmem drûǵô demânê â dâṭ: Nicht sind die Schutzgeister glückbringend für die Geschöpfe vom Platz der Schlachtung an, (nicht) der Kuh bei dem Opfer (sind sie) heilbringend trotz seiner Handlungen und Lobpreisungen, wer (wenn einer) auch nur das geringste Lob dem Wesen der Drukhs gibt. [2])

Neben arēm und arem findet sich auch ârem, 43, 10: aṭ tû môi dâis ashem jjaṭ mâ zaozaomî ârmaitî haćimanô îṭ ârem: Du gibst mir Reinheit, wenn ich mich antreibe, Ârmaiti, mich beschäftigend mit dem Opfer [3]). 33, 9. aṭ tôi mazdâ tēm mainjûm

---

1) Für das sinnlose jaçtâ ist jaçćâ mit einem cod. zu lesen. — aparô der *andere* bezeichnet hier die *Schlechten*; diese Bedeutung darf nicht auffallen, wenn man bedenkt, dass *para* auch *vorzüglich* heisst. — tarēm bedeutet *verkehrt*, dann *schlecht*, Skr. tiras, *jenseits*. Häufig findet sich tarô in Compositionen wie tarô-pithwa, schlechte Nahrung (Spiegel, Uebersetzung des Vend. S. 194 n. 1.) tarô-maiti Widerspenstigkeit u. s. w. — dēng-patôis (von Westergaard fälschlich in zwei besondere Wörter getrennt geschrieben) dialektisch für dańhu-paiti, *Landesherr*. — ptâ kürzere Aussprache für patâ. Solche Vokalausstossungen sind in dem ältern Dialekte nicht selten. — Der Schluss des angeführten Verses ist merkwürdig, weil er uns auf den Ursprung der schönen Lehre von den Schutzgeistern führt; es sind die abgeschiedenen Seelen der Verwandten, die den Menschen schützend umgeben. Bei den Indern sind es die pitaraḥ, bei den Römern die *Laren* (s. Schwegler Römische Gesch. S. 431 ff.).

2) karapanô bedeutet *Tödtung, Schlachtung* oder wenigstens *mörderischer Angriff*, *Verbrechen*, Jaçna 46, 11. 48, 10. — ârôis Gen. von âri, *Zurichtung* (zum Opfer), *Opfer*. — çēnhâ *Lob, Preis* v. d. Sanskr. çańs. — apēmem ein Superlativ von der Präp. apa, also etwa das Geringste, wie von ut, auf, uttama d. Höchste gebildet wird.

3) dâis muss eine zweite Person sein; es ist wahrscheinlich eine Contraction aus dâidîs (nach Analogie von dâidîṭ), sogenannter reduplicirter Aorist; vielleicht könnte es auch eine 2. Person des Optativs für dajâo sein. — jjat für jajat findet sich in den ältern Stücken des Jaçna sehr häufig; es

Digitized by Google

ashaokhshajantâo çaredjajâo qâthrâ maêthâ majâ vahistâ baretû manaňhâ ajâo ârôi hàkurenem jajâo haćaintê urvãnô: Dann sollen dir, o Mazda, die an dem Geiste in Reinheit wachsenden die ganze Zeit hindurch Speisen, Honig, Wein in der besten Gesinnung bringen; die (sollen bringen) eine Zurüstung zum Opfer, welche besorgt sind um die Seelen. [1]) **— 50, 5. ârôi zî khsmâ mazdâ ashâ ahurâ jjaṭ jûshmâkâi mãthrânê vaorâ-zathâ aibîderestâ âvîshjâ avaňhâ zaçtâisćâ jâ nâo qâthrē dâjât: Zum Opfer ihr, Ahura mazda, Asha! Zu euch will ich beten; Vaorâzathâ sieht umher; ich will gehorchen, welcher uns durch (seine) Hülfe und Hände Nahrung verleihen möge.** [2]) **— Dieses âra hat sich noch im Neupersischen آراستن** ***zurüsten*****, آرا** ***Schmuck*** **erhalten. Im Armenischen heisst das entsprechende ař-nél** ***schaffen*****,** ***machen*** **(ar-ari Aor. II, davon ararads, Creatur, aravić, Schöpfer); im Griechischen entspricht die fruchtbare W. ΑΡ. Desselben Stammes ist Årmaiti, der Genius der Erde, welchem in den Veden arámati entspricht (s. Benfey Recens. v. Böhtl. Chrestom. p. 17)** [3]) **und**

ist nichts als die Wiederholung des Relativums, so dass in der Wiederholungssylbe das Thema enthalten ist; vgl. jajâo nom. plur. fem. — zaozaomî redupl. Praesens von zu, Skr. ǵu, *eilen*, reflex. *sich beeilen*. — iṭ hebt den Begriff des haćimanô, des eifrigen Verfolgens, hervor.

1) In diesem Vers sind Frauen angeredet. — çaredjajâo ist eine etwas merkwürdige Form; sie ist entweder Genit. von çaredjâ, was so viel als aevum bedeuten kann v. çaredha, Jahr; oder ein Adjectiv mit doppelter Endung çaredjaja, welche Bildung nach dem ganzen Charakter des Zend recht wohl möglich wäre; ähnliches findet sich im Armenischen. — maêthâ kann hier nicht soviel als Skr. mêdha, *Opfer*, sein; es ist vielmehr dialektische Aussprache für madhu, Honig, noch erhalten im Neupers. باده Wein. — majâ ganz das Neupers. مى Wein.

2) Da die Form ârôi ganz einem Sanskrit. ârê entspricht, so könnte man auch an das vedische ârê, *fern*, denken, aber dieses giebt keinen passenden Sinn für unsere Stelle. — vaorâ-zathâ ist das Prädikat irgend eines Amschaschpand und steht für den Namen desselben; ich vermuthe Årmaiti. Das Wort kann auf zweifache Weise erklärt werden, einmal kann man vaorâ dialektisch für vôuru, *breit*, fassen, somit wäre es der ein breites, weites Geschlecht hat; dann könnte es vaoiri (Vend. Farg. V, 153) sein, welches Spiegel nach Anquetil im Ganzen richtig durch *Früchte* übersetzt; so würde es heissen, der die Erzeugung der Früchte hat. Ob das Wort mit ved. vavri, *Hülle*, zusammenhängt, möchte ich bezweifeln; denn so könnte es nur die *Hülsenfrüchte* bezeichnen. Es ist vielmehr desselben Stammes mit dem Neupers. وارنك, Armen. warunkh, Orangen (dasselbe Wort), wahrscheinlich dasselbe Wort, nur mit anderer Endung. vaor kann leicht zu vâr werden, namentlich wenn man bedenkt, dass das a oft wie ein dumpfes o gesprochen wird; ēng ist nur eine Pluralendung, die in dem ältern Zenddialekt so unendlich häufig ist, gewöhnlich für den Acc. plur., aber auch für den Nom. gebraucht. — avaňhâ Instr. v. avaňh, ved. avas, *Schutz, Hülfe*. — zaçtâ-istâ, wie Westergaard schreibt und abtheilt, giebt keinen Sinn.

3) Es möge mir hier vergönnt sein dieses interessante Wort näher zu untersuchen. Zuerst die betreffenden Vedenstellen. Rv. II, 4, 6, 4 (aus

Digitized by Google

bedeutet eigentlich die *Gabenreiche,* die das aram, den Opfer-Segen, in Fülle spendet, oder, hält man die ursprüngliche Bedeutung des ára, Heerd fest, *den Platz des Heerdes, die Heimath.* Nach der bisherigen Untersuchung hat sich heraus gestellt, dass arĕm, welches dem vedischen aram entspricht, *gut, schön* bedeutet, ara aber noch die ursprüglichere Bedeutung *Opfer* oder *Zurüstung zum Opfer* hat. Wie passt aber eine dieser Bedeutungen zu arempithwâ, einem Wort, das Mittag oder Abend dem Zusammenhang nach bedeuten muss? Doch sehen wir vorher nach dem 2. Theile des Wortes, nach pithwa; diess ist identisch mit dem vedischen

---

einem Liede an Savitṙ): punár iti sám avjat vítatam vájanti madhjâ kártoḥ ní adhât çákma dhíraḥ | út sam-hája asthât ví ṙtún adardaḥ Arámatiḥ Savitá́ dévaḥ á́ agât: Wieder ist hingegangen zu dem Ausgespannten (zu ihrer Wohnung) die Eilende, die Mittlere; der Weise legte nieder (seine) Macht des Schaffens; aber Aramati erhob sich zum Gange, theilte die ṙtu's; Savitṙ, der göttliche, nahte (d. h. Savitṙ, der Sonnengott, der gestern untergegangen war und dessen allbelebende Kraft ruhte, und seine Gefährtin, die Aramati, die mit ihm zu ihrer Wohnung heimgekehrt war, sind heute wieder genaht; Aramati vertheilt wieder die Opferzeiten auf den Tag). — V, 3, 11, 6: á́ naḥ mahím Arámatim sagóshâḥ gnám devím námasâ râtá-havjâm | mádhoḥ mádâja bṙhatím ṙtâ-gám á́ Agne vaha pathíbhih devajánaiḥ: Führe her zu uns, Agni, auf den Götterpfaden die grosse Aramati, das göttliche Weib mit Lobgesang, die Gabenspendende u. s. w. zur Freude am (gespendeten) Honig. — VII, 1, 1, 6 (aus einem Agni-Liede): úpa jám éti juvatíḥ sudáksham dôshá́-vástôr havíshmatî ghṙtácî | úpa svá́ énam Arámatir vasûjúḥ: Zu welchem, dem Starken, die jugendliche, gabenreiche bei Tag und Nacht kommt, zu ihm sie selbst, Aramati, die schatzreiche. — VIII, 5, 1, 12. Arámatir anarvánô víçvô devásja mánasâ Âditjánâm anehá ít. (Voran geht: Es komme Puschan, Bhaga zum Heile; dann folgt:) Aramati (komme); jeder der Âditja's mit dem Gemüthe des still sinnenden Gottes (des Bṙhaspati Nir. 6, 23), mit vollen Gaben (anêha = anêḍa der spätern Sprache *unversehrt,* von Bäumen). — Aus mehreren der angeführten Stellen sieht man deutlich, dass Aramati als eine Göttin gedacht wurde; denn ein Abstractum, wie etwa Opferzurüstung, oder ein Adject. wie gabenreich, womit man es deuten könnte, passt nicht immer in den Zusammenhang. Dieser Name der altarischen Erdgöttin hat indess eine weitere Verbreitung, als man auf den ersten Anblick glauben dürfte. Unser Wort *Erde*, goth. airthô, sowie das lat. terra sind dasselbe Urwort, nur etwas verstümmelt und versetzt. Ja es ist in der grauesten Vorzeit sogar in die semitischen Sprachen übergegangen; denn das Hebr. אֶרֶץ, Arab. أَرْضٌ (Syr. ܐܪܥܐ) stimmen ganz mit dem Goth. airthô, während das Aethiop. mĕdĕr, in welchem sich auffallenderweise das m noch erhalten hat, in seinem letzten Theile ganz mit terra übereinstimmt. Die starke Versetzung im Aethiop. darf nicht auffallen, da diese Sprache sie liebt, m. vgl. z. B. mĕchĕr = רחם, egr = רֶגֶל. Das Arabische hat indess das gleiche Wort مَدَرٌ, aber in der Bedeutung von lutum siccum, erhalten.

Digitized by Google

pitvam (schon von Benfey, Gloss. zum Sâm. V. ganz richtig von W. âp erreichen abgeleitet), unserem *kunft* in An-kunft, Heimkunft entsprechend. Es findet sich mit Präpositionen, wie â, abhi, pra, verbunden und bedeutet dann eine Tageszeit (s. Roth Erläuter. p. 32) z. B. abhi-pitvam, *Einkehr*, dann *Abend* u. s. w. Dieselbe Bedeutung muss es in unserem arem-pithwâ haben, die *Erreichung* des arem. Soll es nun einen Sinn geben, so müssen wir hier die wohl ursprüngliche und erste Bedeutung *Heerd* (eig. Brennort) festhalten, dann ist es *Heimkunft* und bezeichnet den Abend. Dass rapithwam, dass gewöhnlich mit Mittag erklärt wird, daraus verstümmelt ist, versteht sich von selbst.

Die Worte von jâ manôthrîs an sind eine Glosse; denn sie passen schlechterdings nicht in den Sinn und Zusammenhang. Auch dieser kleine Vers ist wie V. 2. einem Sômaliede entnommen. arethâ entspricht ganz dem Vedischen r̆ta, welches so oft als eine Bezeichnung des Sôma vorkommt (z. B. Rv. VII, 3, 10, 4.); in der gleichen Bedeutung findet es sich 43, 13: arethâ vôij̆djâi kâmahjâ tēm môi dâtâ daregahjâ jaos jēm naêčîs dârstaitê: Der arethâ (Haoma) gab mir zur Führung in die Wonne, in langdauerndes Heil den, welchen keiner von euch zu sehen vermag.[1]) Fragen wir nach dem Ursprung dieses Wortes, so sieht man leicht, dass das Zend die ursprünglichere Form bewahrt hat; denn die Unursprünglichkeit des r̆-Vokals im Sanskrit, der nur eine Verkürzung aus ar ist, ist schon längst von Bopp dargethan und auch höchst leicht zu begreifen. Die ursprüngliche Form arta nun weist uns auf einen Zusammenhang mit dem oben erörterten âram, arēm, hin. Est ist ein Part. und Adject. derselben W., von der âram Subst. ist, seine Bedeutung scheint es aber erst durch dieses erhalten zu haben; es heisst *heilig*, *wahr*, und bezeichnet eigentlich den, an dem die Handlung des âram vollzogen ist. Zu dem alten âra-opfer mag früher der ausgepresste Saft des Sôma eine Beziehung gehabt haben, der, wie eine nähere Erforschung der Veden und des Avesta zeigt, eins bei den ârischen Völkern von der grössten Bedeutung war. So

1) D. h. durch den Genuss des Hôma gelange ich in den Zustand der Entzückung; es ist mir, als ob mir Hôma einen Führer gäbe, der mich zu jenen Wonnen führte. Der gleiche Gedanke ist 33, 8 ausgedrückt, wo die Beziehung auf den Hôma durch shavâi (ich presse aus) noch deutlicher ist. — vôij̆djâi Infinit. auf djâi von d. W. vaz, Skr. vah, analog dem Skr. Infin. vôḍhum, welchem fra-vôizdûm (auch Inf.) in der angeführten Stelle noch näher steht. Der Genit. steht für den Locat., wie öfters der Fall ist. — dâtâ; besser schreibt man dâdâ; denn es ist d. perf. redupl., dadau entsprechend. — jaos (so schreibt man am besten mit K. 4) das bekannte ved. jôḥ, *Heil*, ein alter Genitiv. — dârstâitê ist eine sonderbare Form, und man ist auf den ersten Anblick geneigt, sie in dârstâ zu ändern; aber die doppelte Endung ist nicht so ganz unerhört im Indogermanischen; das Armenische zeigt sie namentlich in der pronominalen Deklination; somit kann man diese Form unangetastet lassen.

Digitized by Google

wäre der Sôma eigentlich nur der *geopferte*; da er aber die Kraft hat, den Menschen, der ihn geniesst, in die Begeisterung zu versetzen und ihm eine innere Welt, voll Licht und Wahrheit, aufzuschliessen, wie die alten Seher es darstellen, so ist er *wahrhaftig* und *heilig*. Hatte das Wort diese allgemeinere Bedeutung angenommen, so konnte es ein Prädikat im Sinne von *ausgezeichnet*, *vornehm* werden, wie wir es in Eigennamen als Artaxerxes u. s. w. finden. Desselben Ursprungs ist indess auch dass vielbesprochene ârja, airja, das denjenigen bezeichnet, der das ehrwürdige âra-Opfer darbringt, oder, hält man an der ursprünglichen Bedeutung von âra als *Heerd* fest, den *Heerdgenossen*, was eine sinnige Bezeichnung eines Volksstammes ist, und sich ganz aus der Anschauung jener Urzeiten, in welchen der Heerd den Sammelplatz der Familie bildete, erklären lässt. — Die Deutung arethâ's durch sens, doctrine, wie sie Burnouf gegeben, ist sicher falsch; sie passt nicht recht in den Zusammenhang; das Skr. artha, aus dem er es erklärt, ist zwar desselben Stammes, aber es bedeutet eigentlich *Ziel*, *Zweck*, *Hauptsache*; die Bedeutung Lehre findet sich in den Veden nicht. —

ćazdôṅhvantem. Vgl. 31, 3. d. Dat. pl. ćazdôṅhvadebjô. Es ist ein mittelst des Suff. vant gebildetes Adj. von einem Subst. ćazdaṅh, das von der Skr. W. ćhad, *bedecken*, abzuleiten ist und also *bedeckt* bedeutet. Man muss es eng mit manôthrîs (Acc. pl. v. manôthrî *Geisteswerkzeug*, *Sinn*, dann *Kopf*) verbinden: der an den Sinnen bedeckte, d. i. der Betäubte. In der Bedeutung *betäuben* wird indess ćhad auch in den Veden gebraucht. Rv. X, 3, 5, 1: somasja iva mauǵavatasja bhaksho vibhîdakô ǵâgr̥vir mahjam aćhân: Wie der Genuss des berggebornen Sôma, so betäubte mich der aufregende Vibhîdaka.

V. 6. Dieser Vers enthält Bruchstücke von alten Liedern, die nicht erhalten sind, und steht in gar keinem Zusammenhange mit den vorhergehenden Versen. Der Satz von jâ fravakhshjâ bis haithjâ ist ganz eng mit dem jeden grössern Vers unseres Capitels einleitenden taṭ thwâ pereçâ zu verbinden. — fravakhshjâ, die gleiche Bildung wie pereçâ, nur vom Futurstamme, worin die Bedeutung des *Sollens* zu liegen scheint. — haithjâ vgl. 59, p. 532 ed. Burn. sind die einzelnen Gebets-Abschnitte, die zu bestimmten Zeiten hergesagt werden müssen. Der Satz mit jêzî hat kein Verbum; am besten ergänzt man aokhta, *gesprochen*, oder dem ähnliches aus dem vorangegangenen fravakhshjâ. Der Sinn und Zusammenhang dieses höchst prosaischen Einschiebsels scheint zu sein: Sage mir die Gebete, welche ich hersagen soll, wann die, welche nun folgen, hergesagt sind. Der Begriff *darauf folgen* scheint in athâ zu liegen. —

Das erste Bruchstück preist die Ârmaiti als Spenderin der Reinheit, welche sie denen verleiht, die sie durch Opfer und überhaupt auf thätige Weise verehren. debãzaitî, *strömen lassen*,

Digitized by Google

ist zunächst auf eine W. debāz zurückzuführen, welche nur eine Weiterbildung des Skr. dhu, laufen, fliessen, ist (in den Veden namentlich vom Strömen des Sôma gebraucht). Im Skr. entspricht am nächsten dhvaǵ oder dhvaṅǵ, *gehen*, eine Wurzel, die jedoch noch nicht belegt ist. Solche Weiterbildungen, die oft causative Kraft haben, sind aus dem Zend hinlänglich bekannt; so mard und merenć, tödten, aus mere, sterben. Die causative Bedeutung giebt unserem Worte die Sylbe āz, welches d. W. az, aǵ, agere, ist. Von der W. debāz bildet sich auch ein Abstract. debāzańh 47, 6: tâ dâo çpentâ mainjû mazdâ ahurâ âthrâ vańhâu vîdâitîm rânôibjâ Ârmatôis debāzańhâ ashaqjâća: Diese guten Feuer schufst du, o heiliger Geist Ahura mazda, als eine Schöpfung für die Marken der Erde mit dem Strome der Reinheit. [1])

Das zweite Bruchstück scheint, wie das dritte, einem an Ormuzd gerichteten Liede entnommen zu sein. — Für t a i b j ô, Dat. plur. des Demonstr.-stammes ta ist mit K 5 richtiger taêibjô zu lesen. — ć i n a ç ist die zweite oder dritte Person sg. Imperf. der W. ćis, ćiç, Skr. kit, ćit, *wissen, kennen*, nach der 7. Conj. durch das Infix na gebildet; es ist noch treu erhalten im Neupers. شناختن [2]), Armen. ǵa-na-ć-e l, *wissen*. Der Uebergang der Dentale in Zischlaute bietet nichts Ungewöhnliches; man denke an die Veränderungen der Präposition ut, die zu uz, us, ur werden kann. Dass Präsens ćinaçti in der Bedeutung *zuerkennen* findet sich Jaçn. 19, 12 ff. ćinahmi (1. Pers.) 12, 9 in der Be-

1) vańhâu für vańhavâ, wie der regelrechte Plur. neutr. lauten würde. — Für vîdâitê ist vîdâitîm zu lesen, da der Dat. keinen passenden Sinn giebt. — Bemerkenswerth ist der Genitiv ashaqjâ v. asha; ebenso 33, 14 ukhdhaqjâća, 34, 2 çpentaqjâća. Diese Endung aqja gehört dem ältern Dialekte an und ist nur eine Verhärtung der gewöhnlichen Genitivendung auf ahja. Hierin stehen die Slawischen Sprachen dem Zend wieder viel näher, als die übrigen unsers Stammes. Diese haben im Genit. der pronominalen und adjectivischen Declin. öfters ein g, z. B. russisch onj er, Gen. oniego, ſamj selbst, Gen. ſamago, ebenso von dóbruiĭ gut, dóbrago, poln. dobry, dobrego u. s. w. (Vgl. Schleicher, Formenlehre d. Kirchenslaw. S. 257.)

2) Dass ش im Neupersischen auch dem ć des Sanskr. und Zend entspricht, sieht man deutlich aus شُدن eig. *gehen*, in welcher Bedeutung es im Shâhnâmeh mit Präpos. vorkommt, dann *sein*, v. d. W. ćju, die in dem shisáwa der Keilinschriften erhalten ist; ebenso entspricht den ursprünglichen Palatalen der Reduplicationssylbe der Wörter mit anlautendem Guttural ein sh, wie شكافتن *spalten* (W. ǵabh, *gähnen*, verwandt mit *gaffen*), شكستن *zerbrechen* (W. ghaṭ), شُكوه *Würde, Majestät* (v. Kawâ, ein Ehrenname), شكرف *Zierde, Anschnlichkeit* (Skr. varpas, Gestalt), شكوفه Blume (das reduplicirte خوب schön). Merkwürdigerweise wird auch in andern gar nicht näher verwandten Sprachen der Begriff *Blume* durch Reduplication gebildet, z. B. Türkisch ćićek, Hebr. צִיצָה).

Digitized by Google

deutung *verdanken.* Wegen des Wegfalls der Personalendung vergleiche man Skr. aruṇat für aruṇatt und aruṇats v. W. rudh. —

Das dritte Bruchstück enhält eine Frage an Ahura-mazda, für wen er die Erde geschaffen habe. — Bemerkenswerth ist das Prädikat der Erde, rânjô-çkeretîm, das sie auch in andern Stellen hat. Vgl. Jaçn. 50, 2: Kathâ mazdâ rânjôçkeretîm gãm ishaçôiṭ jē hîm ahmâi vâçtravaitîm çtôi uçjât erej̊g̊îs ashâ pourushû hvarepishjaçu âdâ çt(r)ēng mâ nishãçjâ dâthēm dâhvâ: Wie lenkt Mazda die rundseitige Erde, der sie diesem Geschlecht zum Wohnsitz wählte? Wahrheitsliebe, Reinheit legte ich in Viele, die die Sonne schauen; die Sterne und den Mond machte ich mir unterthan als Diener.[1]) — rânjôç scheint der Form nach ein Loc. dual. von râna zu sein, das nach mehreren Stellen des Vend. (Farg. 8 p. 276. 9, p. 324. 16, p. 445) einen Körpertheil, die *Seite* oder die *Rippen* bedeutet; es ist noch erhalten im Neupers. ران *Schenkel.* Diese Form, rânjô oder rânjôç, kommt nur in Verbindung mit kereti oder çkereti vor. Man kann sie auch für ein mit ja gebildetes Adjectiv halten; kereti ist das Neupers. گرد Kreis; dann heisst das Compositum: *die einen seitlichen Kreis hat*, d. h. die an den Grenzen rund ist, wie sie sich der Anschauung darbietet.

azi, *Schlange*, scheint nicht in den Zusammenhang zu passen; es findet sich auch an keiner Stelle, wo rânjôçkeretîm gãm vorkommt. Was hat überhaupt die Schlange, die den Mazdajaçnern als ein Ahrimanisches Geschöpf gilt, mit der heiligen Erde zu schaffen? — tashô 2. Pers. impef. d. W. tash = tvaksh, *schaffen, bereiten.*

V. 7. berekhdhãm Acc. sg. part. perf. pass. der W. berez, Skr. bṛh, *schütteln, erregen, herumschütteln, streuen,* wovon das häufige Adject. bṛhat *gross*, barhis die heilige *Opferstreu*, Bṛhaspati *Herr der innern Erregung*, die personifizirte Glaubens-Andacht. Es bezeichnet die Erde als die *ausgedehnte*, eig. die weit herum geschüttete. — tâst für tâsta Impf. med. — khshatrâ ist mit maṭ zusammenzuschreiben und bildet so mit Ârmaitîm ein Karmadhâraja. — uzemem Superlativ der Präpos. uz = ut, wie apemem von apa.

1) ishaçôit steht für ni shaçôit, W. shaç, Skr. çâs, *befehlen.* Dass das n der Präp. ni öfters wegfällt, ist aus den Veden bekannt. — erej̊g̊î ein Comp. von erej̊ = eres, wahr, und g̊i = dem ved. g̊inv lieben. — hvare-pishjaçu Locat. plur. (vgl. 29, 5. dregvaçu von dregvâ) ganz dem vedischen svar-dṛç, himmelschauend, d. i. lebend, ein Prädikat der Menschen und Thiere (man vgl. das Homerische *φάος ἠελίοιο βλέπεσθαι*), entsprechend; pishjaçu ist nämlich das part. praes. d. W. pish = Skr. paç für spaç *sehen.* — Für ûkâ, ist mit einem cod. âdâ zu lesen, was ganz die vedische Partikel adhâ *ferner, dann,* ist. — Für çtēng liest man richtiger çtrēng, oder mit noch grösserer Aenderung qēng, da jenes keinen Sinn giebt. — dâthēm = dadãm, *ich schuf, machte.* — ni-shãçja Part. fut. pass., um lateinisch zu reden, der W. shãç, shaç = çâs.

Digitized by Google

Dass die Skr. Präpos. ut im Zend zu uz, und weiter sogar zu ur wird, ist bekannt, man vgl. uzvazaiti, uzukhshêiti (Vend. p. 467) u. s. w. — ćôreṭ vgl. 45, 9. tēm nē vohûmat manaṅhâ ćikhnushô jē nē uçēn ćôreṭ çpēnćâ açpēncâ: Den bittest du mit gutem Geiste, der, wenn er will, Licht und Finsterniss *macht.* [1]) Es ist nur eine andere Aussprache der W. kere = kṛ, deren Präsensstamm die Sylbe nu, im Skr. auch blosses u, anhängt. Das k ist zum Palatal geworden; das ô lässt sich durch die Annahme erklären, das jenes u in die ursprüngliche Wurzel kar eingedrungen, und mit dem a zu ô geworden sei. Eben diesen Vokal hat noch das Armenische kords *Geschäft,* kords-él *arbeiten,* gleichfalls von der W. kṛ. Indess könnte man auch an die Skr. W. ćur, wovon sich das Denom. ćoraj, *stehlen,* bildet, denken; und dieses würde in der naheliegenden Bedeutung „wegnehmen" auch an beiden Stellen einen passenden Sinn geben; 45, 9 würde es heissen: der Licht und Finsterniss hinwegnimmt. An unserer Stelle würde es heissen: Wer nimmt hinweg dem Vater (seinen) Sohn, (sein) Höchstes durch den Tod? Aber bei dieser Auffassung steht diese Frage mit der vorhergehenden in gar keinem Zusammenhang. Fasst man dagegen ćôret als *macht* und übersetzt demgemäss: Wer macht hoch (d. i. wer hält empor, wer macht gross, angesehen) den Sohn, wenn der Vater hinscheidet? so erkennt man einen Zusammenhang und Fortschritt der Rede. Die erste Frage bezieht sich auf den Wohnplatz des Menschengeschlechts; die zweite geht dann auf die Bewohner der Erde, die in ihren Nachkommen immer fortleben. Der Sinn wäre somit: Wer schuf die Erde, den Wohnplatz der Menschen und wer erhält dieselben fort und fort? — vjânajâ Instrum. v. vjânâ, contrahirt aus vi-jânâ, *Weggang, Heimgang, Tod.* M. vgl. parâ + i in den Veden häufig für *sterben* gebraucht. — frakhshnê Dat. sg., nur eine härtere Aussprache für fraçnê v. fraçna, Frage. Der Dat. steht für den Infinit. (m. vgl. die Infinit. auf tavê, dhjâi). — av *wünschen, wollen,* welche Bedeutung diese W. unter vielen andern auch im Skr. hat; indess kann man auch an der ursprünglichen *gehen, kommen* festhalten und übersetzen: ich komme zu dir zu fragen.

V. 8. mēndâidjâi Infin. der W. mēnd, ved. mand, *freuen, erfreuen,* in den Veden häufig von den Göttern gebraucht, die

---

1) ćikhnushô 2. Pers. sing. des reduplicirten Aorist der W. khshnu, Gebete darbringen. — uçēn = Skr. uçan, wollend, part. praes. — çpēn ist ein Substantiv von derselben Wurzel, welcher das Adj. çpenta, ved. çvânta, entstammt; es liegt eine W. çvan *leuchten,* womit qan, qēng zusammenhängt, zu Grunde (q entspricht zwar gewöhnlich sv im Skr.; aber da das ç unursprünglich und oft erst aus dem s entstanden ist, so hat diese Annahme nichts Anstössiges); çpēn ist Licht, und çpenta eig. *hell, glänzend,* dann erst *heilig.* Dieses çvan ist indess nur eine Weiterbildung einer W. çu, wovon çvas *morgen,* ebenso çvi, wovon çvêta *weiss.*

Digitized by Google

sich an den ihnen dargebrachten Opfern ergötzen; es steht auch von den Menschen, die die Götter mit Gaben erfreuen, d. i. verehren. Der Form nach ist mĕndâidjâi wahrscheinlich Causale und steht für mĕndâjadjâi. — âdistis *Anweisung, Lehre* von d. W. diç. In Betreff der Construction ist zu bemerken, dass der Dat. tôi statt des Acc. nach der aus den Veden bekanten Fügung beim Infinitiv steht. — frashî vgl. 43, 13 vácî plur. neutr. von frashi = fraçi, der Bedeutung nach ungeführ so viel als fraçna *Gebet.* — arĕm ist hier wohl ein Schreibfehler für ares, eres, *wahr*, adv.; denn die für das Zend nachgewiesene Bedeutung *gut*, *glücklich* will nicht recht passen. — vaêdjâi ein Volunt. der W. vid. Die drei nacheinander folgenden Relativsätze bilden ein zusammenhängendes Ganze und beziehen sich auf die Ausübung des Mazdajaçnischen Glaubens. In keiner Verbindung damit steht der Schlusssatz kâ mĕ u. s. w., der indess nicht einmal vollständig ist. — urvâshat Impf. der W. vakhsh, *wachsen*, + praep. ur = uz = ut, hat die Bedeutung *angeboren sein.* — âgemaṭ Impf. d. W. gam + â. Beide Verba drücken denselben Begriff aus; der Acc. mĕ = mâ ist auf beide zu beziehen.

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

Ueber Pâraskara's Gṛihya-Sûtra.

Von

Prof. A. F. Stenzler.

Die religiösen Gebräuche der Indier zerfallen in zwei Klassen:

1) Vaitânika d. h. solche, welche in den besonders zu diesem Zwecke angezündeten drei Feuern (vitâna) vollzogen werden. Ihr gewöhnlicher Name ist Çrauta-karmâṇi, weil sie schon in den Brâhmaṇa (çruti) erörtert und in den dazu gehörigen Sûtra (çrauta-sûtra) genau beschrieben sind.

2) Gṛihya, d. h. solche, welche in dem häuslichen Feuer vollzogen werden [1]). Sie heissen auch Smârta-karmâṇi, weil sie länger bloss im Gedächtnisse (smṛiti) erhalten und erst später als jene niedergeschrieben wurden. Die erste zusammenfassende Darstellung dieser letzteren bildet den Inhalt der Gṛihya-sûtra.

Die unter beide Klassen fallenden Opfer sind dreierlei. Zu den Gṛihya-karmâṇi gehören die Pâka-yajna, d. h. Opfer, welche mit Bereitung einer Speise verbunden sind; zu den Çrauta-karmâṇi gehören die Havir-yajna, Butteropfer, und Soma-yajna, Somaopfer [2]). Neben den Opfern finden wir in den Gṛihya-sûtra theils eine Anzahl von Gebräuchen, welche bei den regelmässigen Ereignissen des Familienlebens vollzogen werden, theils verschiedene Sitten, welche bei zufälligen Lebensereignissen zur Anwendung kommen.

Die bedeutendsten dieser Handlungen, namentlich die Gebräuche des Familienlebens, scheinen in allen Gṛihya-sûtra wie-

---

1) Yâjnyavalkya 1, 97 u. vgl. Pâraskara 1, 2.

2) Zu jeder dieser drei Klassen werden in Çânkhâyana's Gṛihya-sûtra (1, 1.) sieben Opfer gerechnet, welche Nârâyaṇa's Commentar folgendermassen aufzählt:

I. Pâka-yajna: 1. ashṭakâs, 2. pârvaṇaçcaruḥ, 3. çrâddha, 4. âçvayuji, 5. caitrî, 6. çrâvaṇî, 7. âgrahâyaṇî.

II. Havir-yajna: 1. agnyâdheya, 2. agnihotra, 3. darçapûrṇamâsau, 4. câturmâsyâni, 5. âgrayaṇî, 6. paçu, 7. sautrâmaṇî.

III. Somayajna: 1. agnishṭoma, 2. atyagnishṭoma, 3. ukthya, 4. sholaçî, 5. vâjapeya, 6. atirâtra, 7. âptoryâma.

Die Zahl von 21 Opfern wird auch in den Hymnen des Rigveda erwähnt, z. B. I, 20, 7. u. 72, 6. und Stellen des Sâmaveda wie I, 6, 2, 2, 7. und II, 2, 1, 17, 3 sind vielleicht auch darauf zu beziehen.

Digitized by Google

derzukehren, und ursprüngliches Eigenthum des ganzen Arischen Volkes zu sein, obwohl sich auch in ihnen manche Verschiedenheiten zeigen, je nach den verschiedenen Vedas oder Çâkhâs, zu welchen die Sûtra gehören, wie dies ja auch bei den in den Brâhmaṇa behandelten Gebräuchen der Fall ist. Wenn auch die meisten dieser Sitten und Gebräuche durch die allmälige Weiterbildung des religiösen Lebens der Indier mit ergriffen worden sind, und eine speciell brahmanische Färbung angenommen haben, so lässt sich in ihnen doch ein älterer Kern nicht verkennen, dessen nähere Bekanntschaft für die Urgeschichte der Indo-Europäischen Völker von grösserer Wichtigkeit sein wird, als die der Çrauta-Handlungen, welche in viel höherem Grade dem Einflusse der priesterlichen Interessen unterworfen waren.

Fast alle in den Gṛihya-Sûtra beschriebenen Gebräuche, welche sich auf das Familienleben und die kastenmässige Erziehung der Kinder beziehen, werden auch in demjenigen Theile der Dharma-çâstra erwähnt, welcher von der Sitte (âcâra) handelt. Eine genaue Anschauung von dem Verhältnisse dieser beiden Klassen von Schriften wird sich wohl erst gewinnen lassen durch Vergleichung der einzelnen Dharma-çâstra mit den *gleichnamigen* Sûtra, also des Mânava-dharma-çâstra mit dem Mânava-sûtra, u. s. f. Wir sehen aber schon aus dem uns jetzt zugänglichen Material, dass die Gṛihya-sûtra durch die Dharma-çâstra keineswegs verdrängt werden sollten. Von allen den erwähnten Gebräuchen sagt das Dharma-çâstra immer nur, zu welcher Zeit sie vollzogen werden sollen, und verweist rücksichtlich der Art der Vollziehung auf die als vorhanden vorausgesetzte Vorschrift (vidhi). Diese Verweisung auf die „Vorschrift" beziehen die Commentatoren stets auf die Gṛihya-sûtra, und allerdings ist auch nur in ihnen die vollständige Anweisung über den Ritus dieser Handlungen enthalten. Dagegen treten uns in den Dharma-çâstra als neue Elemente entgegen erstens: die ausführliche Darstellung der Pflichten des Königs, und vorzugsweise, als dazu gehörig, die Verwaltung des eigentlichen Rechtes (vyavahâra), und zweitens: die vollständige Theorie der Busse (prâyaçcitta), in ihrem Zusammenhange mit der Vorstellung von der Seelenwanderung, indem nämlich die Busse ein Mittel ist, die nachtheiligen Folgen, welche eine begangene Sünde für die nächste Wiedergeburt der einzelnen Seele haben müsste, aufzuheben.

Was den ersteren Gegenstand, die Rechtspflege, betrifft, so habe ich schon früher [1]) auf die hohe Ausbildung hingewiesen, in welcher wir dieselbe in den Dharma-çâstra finden. Die dort ausgesprochene Erwartung, dass noch frühere Darstellungen des eigentlichen Rechtes zum Vorschein kommen werden, mag leicht eine vergebliche sein. Es wäre nicht unmöglich, dass die Juris-

---

1) S. Weber's Ind. Stud. I, 243. 244.

Digitized by Google

prudenz ihre Ausbildung bis zu den Dharma-çâstra ohne schriftliche Aufzeichnung erlangt hätte. In den mir bis jetzt zugänglichen Gṛihya-sûtra ist nichts von eigentlicher Jurisprudenz enthalten. Die einzigen mir bekannten Spuren von gerichtlichem Verfahren aus der Vedischen Zeit sind das in der Chândogya-Upanishad erwähnte Gottesurtheil mit dem glühenden Eisen (Weber, Ind. Stud. 1, 266) und die von Pâraskara (3, 13) erwähnten Sprüche, welche derjenige sprechen soll, der vor den Gerichtshof zu treten im Begriff ist (sabhâpraveçana).

Prâyaçcitta-Handlungen werden schon früh erwähnt, z. B. Vs. 8, 54—63 solche, welche zu vollziehen sind, wenn beim Opfer ein Unfall begegnet ist. Auch Pâraskara beschreibt das Prâyaçcitta-Opfer, welches der Avakîrṇin (der Brahmacârin welcher die Keuschheit verletzt) vollziehen soll. Aber von der oben erwähnten Theorie der Busse, welche bei Manu im eilften Buche dargestellt ist, findet sich in den Gṛihya-sûtra keine Spur.

Auch in der Darstellung der Familiengebräuche, welche in beiden Klassen von Schriften erwähnt werden, ist der grosse Unterschied zu bemerken, dass in den Gṛihya-sûtra vorzugsweise das Bestreben hervortritt, die alte Volkssitte festzuhalten, während in den Dharma-çâstra sich daran die Vorstellung knüpft, dass diese Gebräuche Sacramente (saṇskârâs) sind, durch deren Vollziehung der Mensch von der Erbsünde gereinigt werden soll [1]).

Die Zahl der vorhandenen Gṛihya-sûtra scheint nicht unbedeutend zu sein. Diejenigen, von deren Existenz wir bis jetzt Kunde haben, sind von Weber (Stud. 2, 160) aufgezählt. Einige derselben schliessen sich an Çrauta-sûtra als Ergänzungen an, andere scheinen selbständige Werke zu bilden. In einigen Sûtra sind auch die Çrauta- und Gṛihya-karmâṇi nicht strenge von einander geschieden, wie z. B. in Satyâshâḍha's Sûtra (s. Weber, Stud. 1, 80—83), in dessen 19. und 20. praçna die Smârta-karmâṇi behandelt werden.

Das Gṛihya-sûtra des Pâraskara, dessen Inhalt ich hier mittheile, bildet einen Anhang zu Kâtyâyana's Çrauta-sûtra. Pâraskara betrachtet sich so sehr als blossen Ergänzer des Kâtyâyana, dass er öfter auf ihn verweist mit dem Ausdrucke: pûrvavat „wie oben erwähnt". Sein Sûtra heisst deshalb auch Vâjasaneya- oder Kâtîya-gṛihya-sûtra. Bei jüngeren Schriftstellern finde ich es als Mâdhyandina-gṛihya, zuweilen auch unter Kâtyâyana's Namen citirt.

Von den Gegenständen, welche den gewöhnlichen Inhalt der Gṛihya-sûtra bilden, hat Pâraskara einen sehr wichtigen, die Çrâddha-Opfer, nicht behandelt, wahrscheinlich weil schon das dem Kâtyâyana selbst zugeschriebne Çrâddha-kalpa-sûtra (Msc. Chamb. 66, a.) vorhanden war.

Ich habe zu der folgenden Darstellung ausser der Handschrift

1) Vgl. Manu 2, 27. Y. 1, 13.

Chamb. 373, welche den Text nebst Jayarâma's Commentar enthält, die beiden Paddhatis von Vâsudeva (Chamb. 331) und Kâmadeva (Chamb. 457, d) benutzt. Zum sicherern Verständniss, namentlich der Mantras, sind mir fernere Hülfsmittel wünschenswerth. Ob die älteren Commentare von Karka und Haribara, oder die Kârikâ von Reṇudîxita in Europa vorhanden sind, weiss ich nicht. Ein Commentar von Râmakṛishṇa, jünger als Jayarâma und Vâsudeva, befindet sich in London in der Bibliothek des East India House (s. Weber, Akad. Vorles. p. 138).

Aus dem Dharma-çâstra, welches Pâraskara's Namen führt, und dessen Vergleichung mit dem Gṛihya-sûtra von besonderem Interesse sein würde, habe ich bis jetzt nur wenige Çlokas citirt gefunden in Vijnâneçvara's Mitâxarâ. Dagegen habe ich in der folgenden Inhaltsübersicht hingewiesen auf die Uebereinstimmungen zwischen Yâjnavalkya's Dharma-çâstra und Pâraskara's Gṛihya-sûtra. Man könnte sich dieselbe erklären aus der nahen Beziehung, in welcher Yâjnavalkya's Name zur Vâjasaneyi-Samhitâ steht. Da sich aber auch zwischen einzelnen Gṛihya-sûtra, welche zu verschiedenen Vedas gehören, oft wörtliche Uebereinstimmung findet, so ist es gerathener, ein Urtheil darüber zurückzuhalten, bis es möglich sein wird, diesen Zweig der Litteratur in weiterem Umfange zu prüfen.

Erstes Capitel.

1. Kurze Aufzählung aller Verrichtungen, welche jedem Opfer (homa) vorausgehen, z. B. die Vorbereitung des Bodens (bhûsaṇskâra), der Gefässe u. s. w. bis zu der Opferhandlung selbst.

2. Die Anlegung des häuslichen Feuers (âvasathya). Sie wird vollzogen bei der Verheirathung, nach einigen bei der Erbtheilung (Y. 1, 97). Die dabei nöthigen Opfer und Gebete.

3. Die Darstellung des feierlichen Gastempfanges mit Ueberreichung des Argha. Die sechs Personen, welche jährlich einmal in dieser Weise gastlich aufgenommen werden sollen, sind dieselben, welche auch Y. 1, 110 genannt werden. Die Ceremonien sind im Wesentlichen aus Colebrooke's dritter Abhandlung „On the religious Ceremonies" bekannt. Der §. 3 geht bis zur Freilassung der Kuh (Colebrooke, Ess. I, 208).

4—11. Die Hochzeitsceremonien, ebenfalls aus Colebrooke's Abhandlung bekannt. Pâraskara gestattet dem Brâhmaṇa drei Frauen in der Reihenfolge der Kasten, dem Râjanya zwei, dem Vaiçya eine, fügt aber hinzu, dass einige auch den drei oberen Kasten die Heirath einer Çûdra-Frau gestatten (ebenso Y. 1, 56), welche aber ohne Gebete vollzogen werden soll. — §. 11 schliesst mit der Vorschrift, dass der Mann der Frau in jedem Ritu beiwohnen solle, oder nach Belieben.

12. Opfer zu Anfang der Monatshälften und Spenden (bali) mit Gebet um Nachkommenschaft.

Digitized by Google

13. Wenn die Frau nicht empfängt, soll der Mann die Wurzel der weissblühenden Sinhî (Wils. Solanum Melongena, Comment. kaṇṭakârikâ, Wils. Solanum Jacquini) in Wasser zerquetschen, und damit das rechte Nasenloch der Frau benetzen.

14. Das Puṇsavana, ehe das Kind im Mutterleibe sich bewegt (ebenso Y. 1, 11), im zweiten oder dritten Monate der Schwangerschaft. Der Mann drückt den Saft von Zweigen des Feigenbaums in Wasser, und benetzt die Frau wie in §. 13. Wenn er wünscht, dass sie einen kräftigen Knaben zur Welt bringen soll, so setzt er eine Schüssel mit Wasser in ihren Schooss, und spricht den Vers: suparṇo 'si (Vs. 12, 4).

15. Das Sîmantonnayana wird bei der ersten Schwangerschaft im sechsten oder achten Monate vollzogen (Y. 1, 11). Der Mann nimmt einen Udumbara-Zweig mit zwei Früchten, drei Kuça-Halme, den Stachel eines Stachelschweines, einen Pfeil und eine umwickelte Spindel (câtra = tarku), theilt das Haar der Frau, von der Stirne anfangend, in zwei Hälften, und bindet dann jene Gegenstände an die dreifache Haarflechte der Frau. Darauf befiehlt er zwei Lautenspielern, einen König oder einen anderen Helden zu besingen. Einige erwähnen ein Lied, welches die Lautenspieler singen sollen, und welches so lautet: „Soma allein ist unser König; mögen diese menschlichen Geschlechter wohnen an deinem Ufer, an welchem das Gesetz nicht verlassen wird, o du —“ hier wird der Name des Flusses hinzugefügt, an dessen Ufern die Frau wohnt.

16. Die Ceremonien bei der Geburt. Ehe die Nabelschnur durchschnitten wird, sind zwei Ceremonien, das Medhâjanana (Erzeugung des Verstandes) und Âyushya (Belebung) zu vollziehen. Später folgen noch verschiedene Handlungen zum Schutze der Wöchnerin und des Kindes, z. B. die Vertreibung böser Geister [1]), deren eine grosse Zahl in einem Gebete genannt werden, nämlich: Çaṇḍa [2]), Marka [3]), Upavîra, Çauṇḍikeya, Ulûkhala, Malimluca, Droṇâsa, Cyavana, Âlikhan, Animisha, Kimvadanta, Upaçruti, Haryaxa, Kumbhîraçatru, Pâtrapâṇi, Nṛimaṇi, Hantrîmukha, Sarshapâruṇa. Wenn aber der Kumâra das Kind anfällt, so soll der Vater dasselbe mit einem Netze oder einem Obergewande umhüllen, es auf den Schooss nehmen und sprechen: „du bellender, du stark bellender, du bellender, du Kinderbändiger! Hündchen! lass! Verehrung sei dir! Sîsara!, lapeta (du Heulender? Comm. lâpanarocaka)! du Gliederkrümmer! das ist wahr, dass die Götter dir eine Gnade verliehen. Hättest du etwa dies Kind gewählt? Hündchen! (wie oben). Dass ist wahr,

---

1) Der Comm. nennt sie bâlagrahas, also personificirte Kinderkrankheiten. Suçruta VI, 27—37.

2) Çaṇḍa ist Sohn des Çukra und Priester der Asuras. Vâjasaneyi-Saṃhitâ 7, 12. 13.

3) Marka ist ebenfalls Priester der Asuras. Vs. 7, 17. 18.

Digitized by Google

dass Saramâ [1]) deine Mutter, Sîsara dein Vater, der braune und der bunte (çyâva und çabala) deine Brüder" u. s. w. Dann streichelt er das Kind und spricht: „das Kind, zu welchem wir sprechen und welches wir streicheln, das krümmt sich nicht, das weint nicht, das schauert nicht, das krankt nicht."

17. Am zehnten Tage, wenn die Mutter aufgestanden, giebt der Vater dem Kinde einen Namen von zwei oder vier Silben, der zu Anfang einen tönenden Laut (ghoshavat), in der Mitte einen Antastha d. h. y, r, l oder v [2]) hat, und mit einer langen Silbe schliesst (?dîrghâbhinishṭhânam), einen Kṛita, nicht einen Taddhita (kṛitam kuryân na taddhitam, wo kṛitam neutrum ist). Der Name eines Mädchens soll nur einfache Consonanten enthalten und Taddhita sein. Der Name eines Brâhmaṇa soll Glück ausdrücken, der eines Kshatriya Heldenmuth, der eines Vaiçya Schutz (gupta). — Im vierten Monate trägt er das Kind aus dem Hause (Y. 1, 12), und lässt es die Sonne ansehen, indem er den mantra: tac caxus (Vs. 36, 24) spricht.

18. Wenn der Vater von einer Reise heimkehrt, tritt er an sein Haus heran, **pûrvavat** d. h. wie oben (in Kâtyâyana's Çrauta-sûtra) vorgeschrieben, also indem er den mantra: gṛihâ mâ bibhîta (Vs. 3, 41) spricht. Wenn er seinen Sohn erblickt, begrüsst er ihn ähnlich, wie die Kaushîtaki-Upanishad vorschreibt (Weber, Stud. 1, 407).

19. Im sechsten Monat bekommt das Kind das erste Essen (annaprâçana Y. 1, 12).

Zweites Capitel.

(Als Probe von Pâraskara's Stil lasse ich hier die drei ersten Paragraphen dieses Capitels im Text mit wörtlicher Uebersetzung folgen.)

1.

Sâṅvatsarikasya cûḍâkaraṇam tṛitîye vâpratihate shoḍaçavarshasya keçânto yathâmangalam vâ sarveshâm. brâhmaṇân bhojayitvâ mâtâ kumâram âdâyâplâvyâhate vâsasî paridhâpyânka âdhâya paççâd agner upaviçati. — anvârabdha âjyâhutîr hutvâ prâçanânte çîtâsv apsûshṇâ âçincaty ushṇena vâya udakenehy adite keçân vapeti keçaçmaçrv iti ca keçânte. — athâtra navanîtapiṇḍam ghṛitapiṇḍam dadhno vâ prâsyati tata âdâya dakshiṇam godânam undati savitrâ prasûtâ daivyâ âpa undantu te tanûm dîrghâyutvâya varcasa iti tryeṇyâ çalalyâ vinîya trîṇi kuçataruṇâny antardadhâty oshadha iti çivo nâmeti lohakshuram âdâya nivartayâmîti pravapati. — yenâvapat savitâ kshureṇa somasya râjño varuṇasya vidvân, tena brahmâṇo vapatedam asyâyushyam jaradashṭir yathâsad iti sakeçâni prachidyânaḍuhe gomayapiṇḍe prâsyaty uttarato dhriyamâṇe, evam

---

1) Ueber Saramâ so wie über çyâva und çabala vgl. Kuhn's Aufsatz in Haupt's Zeitschr. f. D. Alterth. 6, 119, und Weber, Stud. 2, 295.

2) Siddh. Kaum. f. 1, b. lin. 14. 16.

Digitized by Google

dvir aparam tûshṇîm itarayoç condanâdy atha paçcât tryâyusham ity athottarato yena bhûriç carâ divam jyok ca paçcâd dhi sûryam, tena te vapâmi brahmaṇâ jîvâtave jîvanâya suçlokyâya svastaya iti. — triḥ kshureṇa çiraḥ pradakshiṇam pariharati samukham keçânte yat kshureṇa majjayatâ supeçasâ vaptrâ vâvapati keçâñ chindhi, çiro mâsyâyuḥ pramoshîr mukham iti ca keçânte. tâbhir adbhiḥ çiraḥ samudya nâpitâya kshuram prayachaty akshaṇvan parivapeti. yathâmangalam keçaçeshakaraṇam. anuguptam etam sakeçam gomayapiṇḍam nidhâya goshṭhe palvala udakânte vâcâryâya varam dadâti gâm keçânte. — saṅvatsaram brahmacaryam avapanam ca keçânte dvâdaçarâtram shaḍrâtam trirâtram antataḥ. —

2.

ashṭavarsham brâhmaṇam upanayed garbhâshṭame vaikâdaçavarsham râjanyam dvâdaçavarsham vaiçyam yathâmangalam vâ sarveshâm. brâhmanân bhojayet tam ca paryuptaçirasam alankṛitam ânayanti paçcâd agner avasthâpya brahmacaryam âgâm iti vâcayati brahmacâry asânîti ca. athainam vâsaḥ paridhâpayati yenendrâya vṛihaspatir vâsaḥ paryadadhâd amṛitam, tena tvâm paridadhâmy âyushe dîrghâyutvâya balâya varcasa iti. mekhalâm badhnîta iyam duruktam paribâdhamânâ varṇam pavitram punatî ma âgât, prâṇâpânâbhyâm balam âdadhânâ svasâ devî subhagâ mekhaleyam iti; yuvâ suvâsâḥ parivîta âgât sa u çreyân bhavati jâyamânaḥ, tam dhîrâsaḥ kavaya unnayanti svâdhyo manasâ devâyanta iti vâ tûshṇîm. daṇḍam prayachati tam pratigṛihṇâti yo me daṇḍaḥ parâpatad vaihâyaso 'dhi bhûmyâm, tam aham punar âdada âyushe brahmaṇe brahmavarcasâyeti; dîkshâvad eke dîrghasatram upaitîti vacanât. athâsyâdbhir anjalim pûrayaty âpo hi shṭheti tisṛibhiḥ. athainam sûryam udîkshayati tac cakshur iti. athâsya dakshiṇânsam adhi hṛidayam âlabhate mama vrate te hṛidayam dadhâmîti. athâsya dakshiṇam hastam gṛihîtvâ ko nâmâsîty, asâv aham bho ity âha. athainam âha kasya brahmacâry asîti, bhavata ity ucyamâna indrasya brahmacâry asy agnir âcâryas tavâsâv iti. athainam bhûtebhyaḥ paridadâti prajâpataye tvâ paridadâmi devâya tvâ savitre paridadâmy adbhyas tv aushadhîbhyaḥ paridadâmi dyâvâpṛithivîbhyâm tvâ paridadâmi viçvebhyas tvâ bhûtebhyaḥ paridadâmy arishṭyâ iti.

3.

pradakshiṇam agnim parîtyopaviçati. anvârabdha âjyâhutîr hutvâ prâçanânte 'thainam saṅçâsti brahmacâry asy apo 'çâna karma kuru mâ divâ sushupthâ vâcam yacha samidham âdhehy apo 'çâneti. athâsmai sâvitrîm anvâhottarato 'gneḥ pratyaṅmukhâyopavishṭâyopasannâya samîkshamâṇâya samîkshitâya, dakshiṇatas tishṭhata âsînâya vaike. pacho 'rdharcaçaḥ sarvâm ca tṛitîyena sahânuvartayan saṅvatsare shaṇmâsye caturvinçatyahe dvâdaçâhe shaḍahe tryahe vâ. sadyas tv eva gâyatrîm brâhmaṇâyânubrûyâd âgneyo vai brâhmaṇa iti çrutes trishṭubham râjanyasya jagatîm vaisyasya sarveshâm vâ gâyatrîm.

Digitized by Google

1. Das Bereiten der Locke findet statt bei dem einjährigen Knaben, oder wenn das dritte Jahr noch nicht abgelaufen ist; bei dem sechzehnjährigen der Keçânta, oder wie es Sitte ist bei jedem (Y. 1, 12. 36). Nach der Speisung der Brâhmaṇas nimmt die Mutter den Knaben, badet ihn, zieht ihm zwei ungebrauchte Kleider an, legt ihn auf ihren Schooss und setzt sich westlich vom Feuer nieder. Der Vater opfert, von der Frau berührt, die Butteropfer; nachdem er den Rest gegessen, giesst er heisses Wasser in kaltes, und spricht: „Mit heissem Wasser, o Vâyu, komm herbei! unverkürzter, die Haare schneide!" Bei dem Keçânta spricht er: „die Haare und den Bart." Dann wirft er in das Wasser ein Stück frischer Butter und ein Stück geschmolzener Butter oder geronnener Milch, nimmt etwas von dem Wasser und benetzt die rechte Locke, indem er spricht: „die von Savitṛi „erzeugten himmlischen Wasser mögen deinen Körper netzen „zum langen Leben, zum Glanze." [1]) Nachdem er mit dem Stachel eines Stachelschweines die Haare auseinander gestrichen, legt er drei Kuçahalme dazwischen, indem er spricht: „O Kraut." [2]) Dann nimmt er das eiserne Messer mit den Worten: „Du bist heilbringend," [3]) und mit den Worten: „ich scheere" [4]) schneidet er das Haar ab. „Mit welchem Messer der weise Savitṛi den König Soma, den Varuṇa schor, mit demselben scheeret, ihr Brâhmaṇas, diesen hier, lebenbringend, dass er bejahrten Leibes werde." Mit diesem Spruche schneidet er die Kuçahalme mit den Haaren ab, und wirft sie in ein Stück Ochsendünger, welches nördlich vom Feuer gehalten wird. Dies thut er noch zweimal stillschweigend. Das Benetzen u. s. w. thut er auch mit den beiden anderen Haarbüscheln; zuerst den hinteren Büschel mit dem Spruche: „Das dreifache Leben," [5]) dann den nördlichen (linken), mit dem Spruche: „Durch welchen Lobgesang „vieler Wind den Himmel erreicht, und lange nachher die Sonne, „mit diesem scheere ich dich zum Leben, zum Dasein, zum schönen Ruhme, zum Wohlsein." Dann umkreist er dreimal mit dem Messer das Haupt rechts herum; beim Keçânta auch das Gesicht, und spricht: „Wenn mit dem Messer, dem zierenden, dem schön „glänzenden, dem schneidenden, er schiert, so schneide du (o „Messer) die Haare; nicht raube ihm Haupt und Leben!" Beim Keçânta fügt er hinzu: „und Antlitz!" Nachdem er mit dem Wasser den Kopf benetzt, giebt er dem Barbier das Messer, und spricht: „Ohne zu verwunden, schneide ab!" Das Stehenlassen der Haare geschieht nach dem Gebrauche. [6]) Das Stück

1) Vs. (Kâṇva) 3, 9, 3. 2) Vs. 4, 1, d.
3) Vs. 3, 63, a. 4) Vs. 3, 63, b. 5) Vs. 3, 62.
6) der Familie, indem die Nachkommen des Vasishṭha eine Locke rechts tragen, die des Atri und Kaçyapa eine Locke rechts und eine links, die des Angiras fünf Locken, die des Bhṛigu gar keine Locke stehen lassen. Kâmadeva paddhati. — Roth, Zur Litt. S. 120.

Digitized by Google

Dünger mit den Haaren legt er bedeckt in einen Kuhstall oder in einen Pfuhl oder in die Nähe von Wasser. Dann giebt er dem Lehrer den Opferlohn, beim Keçânta eine Kuh. Ein Jahr nach dem Keçânta muss der Schüler Keuschheit bewahren und sich nicht scheeren, oder zwölf Tage oder sechs Tage oder wenigstens drei Tage.

2. Den achtjährigen Brâhmaṇa soll er einführen, oder im achten Jahre nach der Empfängniss; den eilfjährigen Königlichen, den zwölfjährigen Vaiçya, oder wie es in jeder Familie gebräuchlich ist (Y. 1, 14). Brâhmaṇas soll er speisen. Den Knaben mit geschorenem Haupte, geschmückt, führen sie herbei, und nachdem er ihn westlich vom Feuer gestellt, lässt er ihn sprechen: „Ich bin zum Brahmacarya gekommen," und: „Ich will Brahmacârin sein." Dann lässt er ihn ein Kleid anziehen, indem er spricht: „In welcher Weise Bṛihaspati dem Indra das unsterbliche „Kleid anzog, in der Weise ziehe ich es dir an, zum Leben, „zum langen Leben, zur Kraft, zum Ruhme." Er bindet ihm den Gürtel um (indem der Knabe spricht): „Dieser Gürtel, wel-„cher den Tadel von mir entfernt, und reinen Glanz verleihet, „gelangte zu mir, dem Aus- und Einathmen Stärke gewährend, „schwesterlich, leuchtend, glücklich." Oder: „Ein Jüngling in „schönem Gewande, geschmückt, ist gekommen; er ist herrlich, „wenn er geboren wird; ihn führen weise Seher aufwärts, wohlge-„sinnte, welche mit dem Geiste die Götter ehren." [1]) Oder stillschweigend. Er giebt ihm den Stab; den nimmt er und spricht: „Der „Stab, welcher mir zufiel, im Luftraume geboren, auf der Erde, „den nehme ich wieder zum Leben, zur Göttlichkeit, zum Gottes-„glanze." Nach einigen (nimmt er ihn) wie bei der Weihe (zum Somaopfer d. h. stillschweigend), weil es heisst: „Zum langen Opfer „geht der (welcher zum Brahmacarya kommt)." Dann füllt er ihm die Hand mit Wasser und spricht die drei Verse: „Ihr, o Wasser" (Vs. 11, 50—52). Dann heisst er ihn die Sonne ansehen, indem der Knabe spricht: „Jenes Auge" (Vs. 36, 24). Dann berührt er über die rechte Schulter sein Herz und spricht: „In mein Gelübde „lege ich dein Herz." Dann nimmt er seine rechte Hand und spricht: „Wie heisst du?" Jener antwortet: „Ich heisse N. N. „Verehrter!" Dann spricht er zu ihm: „Wessen Brahmacârin bist „du?" „Deiner." Nachdem der Knabe so gesagt, spricht der Lehrer: „Indra's Brahmacârin bist du, Agni ist dein Lehrer, N. N." Dann übergiebt er ihn den Wesen: „Dem Prajâpati übergebe ich „dich, der leuchtenden Sonne übergebe ich dich, den Wassern, „den Kräutern übergebe ich dich, dem Himmel und der Erde „übergebe ich dich, allen Wesen übergebe ich dich zur Unver-„letztheit."

---

1) Pâraskara's Text und die beiden Paddhatis haben „devayantas". Jayarâma hat „vedayantas", welches er „vedârthaṃ jnâpayantas" erklärt.

3. Der Knabe geht rechts um das Feuer und setzt sich. Nachdem der Lehrer, von ihm berührt, die Butteropfer geopfert, und den Rest gegessen, belehrt er ihn: „Du bist Brahmacârin, „schlürfe Wasser, vollziehe die Handlung, schlafe nicht bei Tage, „hemme die Rede, lege das Holz an, schlürfe Wasser.“ Dann sagt er ihm die Sâvitrî vor, nördlich vom Feuer, während der Knabe nach Westen gerichtet sitzt, nahe vor dem Lehrer, ihn ansieht und von ihm angesehen wird. Einige sagen: südlich, indem er steht oder sitzt. (Er spricht ihm die Sâvitrî vor, zuerst) in Pâdas (Viertelversen), dann in Halbversen und zum dritten Male die ganze, indem er sie zugleich mit ihm hersagt; in einem Jahre, oder in sechs Monaten, in vier und zwanzig Tagen, in zwölf Tagen, in sechs Tagen oder in drei Tagen. Einem Brâhmaṇa sage er die Gâyatrî sogleich vor, dann: „der Brâhmaṇa ist Feuerentsprossen,“ heisst es in der Çruti. Die Trishṭubh dem Königlichen, die Jagatî dem Vaiçya, oder allen die Gâyatrî [1]).

Ich fahre fort in der kurzen Inhaltsangabe des Folgenden.

4. Der Brahmacârin hat nun selbst das Opferfeuer anzuzünden. Dann geht er umher und bittet um Speise. Der Brâhmaṇa stellt in seiner Bitte das Wort bhavat zu Anfang, der Râjanya in die Mitte, der Vaiçya an das Ende (Y. 1, 30). Er erbittet sich die Speise von sechs oder zwölf oder mehreren Frauen, von welchen er keine Zurückweisung zu fürchten hat. Einige schreiben vor, dass er zuerst seine Mutter bitten soll (Mn. 2, 50). Die empfangene Speise übergiebt er seinem Lehrer (Y. 1, 27). Dann folgen noch verschiedene Gebete und Verbote, z. B. er soll Honig, Fleisch, Baden (in einem Flusse), das Sitzen auf einem Sessel, die Gesellschaft von Frauen, Unwahrheit und das Nehmen von Dingen, die ihm nicht gegeben werden, vermeiden (vgl. Y. 1, 33).

5. Vedakeuschheit soll er acht und vierzig Jahre beobachten, oder zwölf Jahre für jeden Veda, welchen er liest, oder bis zum

---

1) Der Gebrauch von drei metrisch verschiedenen Sâvitrî bei den verschiedenen Kasten wird nur von Pâraskara und Çânkhâyana erwähnt; Âçvalâyana und Gobhila kennen ihn nicht. Jayarâma und Vâsudeva (Paddhati zu Pâraskara) erwähnen nicht, welche Verse bei der Einweihung in die verschiedenen Kasten gebraucht werden. Nur Kâmadeva (Paddhati zu Pâraskara), Nârâyaṇa (Commentar zu Çânkhâyana) und Râmacandra (Paddhati zu Çânkhâyana) bezeichnen die einzelnen Verse nach ihren Anfangsworten folgendermassen:

1) Die Gâyatrî ist der bekannte Vers: tat savitur vareṇyam.
2) Die Trishṭubh ist nach Kâmadeva: deva savitar. VS. 9, 1.
   nach Nârâyaṇa und Râmacandra: â krishṇena. RS. I, 35, 2.
3) Die Jagatî ist nach Kâmadeva: viçvâ rûpâṇi. Nir. 12, 13. VS. 12, 3.
   nach Nârâyaṇa: hiraṇyapâṇiḥ savitâ. RS. I, 35, 9.
   nach Râmacandra: abhî vṛitam. RS. I, 35. 4.

Die letzte Angabe beruht auf einem Irrthume, da der Vers Trishṭubh ist.

Digitized by Google

Erfassen derselben (Y. 1, 36). — Kleider, Gürtel und Stäbe der verschiedenen Kasten. Ehrfurcht vor dem Lehrer (wie Mn. 2, 295—297). Die drei Arten von Gebadeten (snâtaka), nämlich Vidyâ-snâtaka, Vrata-snâtaka und Vidyâvrata-snâtaka (Y. 1, 51). Der äusserste Termin der Aufnahme in die Kaste ist beim Brâhmaṇa das sechzehnte Jahr, beim Râjanya das zwei und zwanzigste, beim Vaiçya das vier und zwanzigste. Wer diesen Termin versäumt, ist ein Patitasâvitrîka (der die Sâvitrî verloren hat); ein Brâhmaṇa soll ihn nicht in die Kaste aufnehmen, ihn nicht im Veda unterrichten, kein Opfer für ihn vollziehen und überhaupt nicht mit ihm verkehren. Ein Knabe, dessen Vater, Grossvater und Eltervater nicht in eine Kaste aufgenommen worden, darf aufgenommen werden, soll aber nicht unterrichtet werden. Diejenigen, welche vollständige Restitution wünschen, sollen das Vrâtyastoma-Opfer vollziehen (Y. 1, 38).

6. Nach Vollendung des Vedastudiums folgt, mit Erlaubniss des Guru, das Bad. Die Bestandtheile des Veda, deren Studium dem Brahmacârin obliegt, ehe er ein Snâtaka werden darf, bezeichnet Pâraskara folgendermassen: 1) Vidhi, Vorschrift (Comm. brâhmaṇa), 2) Vidheya, anzuwendende Verse (Comm. mantra) und 3) Tarka, Discussion (Comm. arthavâda). Einige verlangen auch das Studium der sechs Anga. Pâraskara schreibt vor, dass der Veda nicht bloss der äusseren Form nach studirt sein soll (na kalpamâtre, Comm. na granthamâtre 'dhigate snânârho bhavati; tasmâd granthato 'rthataç câdhigamya snâyât). Wer dagegen des Opfers kundig ist (yâjnika), dem ist das Bad zu gestatten (auch wenn er nicht den vollständigen Veda gründlich studirt hat). Dann folgt die ausführliche Beschreibung der Ceremonien des Bades.

7. Verschiedene Verbote (yama) für den Snâtaka (vgl. Y. 1, 131—140). Er soll Tanz, Gesang und Musik meiden, nicht Nachts in ein anderes Dorf gehen, nicht laufen, nicht in Brunnen sehen, nicht auf Bäume klettern, nicht Früchte pflücken, nicht nackend baden, nicht auf unebenem Boden springen, nicht unwahr reden, nicht in die auf- oder untergehende Sonne sehen, nicht um Speise bitten. Wenn es regnet, soll er unbedeckt gehen und sprechen: „möge mir dieser Donner die Sünde vertreiben.“ Er soll sich nicht im Wasser spiegeln, nicht mit einer unbehaarten oder mannähnlichen Frau oder einem Zwitter scherzen. Eine schwangere Frau soll er Vijanyâ nennen, ein Ichneumon (nakula) Sakula, einen Schädel (kapâla) Bhagâla, einen Regenbogen (indradhanus) Maṇidhanus, Perlenbogen. Eine säugende Kuh soll er keinem anzeigen, seine Nothdurft nicht auf einem Saatfelde, auf nackter Erde, gehend oder stehend verrichten, kein gefärbtes Gewand tragen, sein Gelübde fest bewahren und gegen alle freundlich sein.

Digitized by Google

8. Dreitägiges Gelübde des Snâtaka (wenn er eines der Verbote übertreten).

9. Die fünf grossen Opfer (Y. 1, 102).

10. Die Ceremonien, welche der Lehrer verrichten muss, wenn er mit seinen Schülern die Lesung der Veda beginnt (adhyâyopâkarma. Y. 1, 142). Beim Unterrichte im Yajurveda sagt der Lehrer den Schülern die Anfangsworte der Adhyâyas vor, beim Rigveda die Anfangsworte der Maṇḍala (Pârask. ṛishimukhâni, Comm. maṇḍalâdîni), beim Sâmaveda die Parvan [1]). Am Schlusse der Stunde spricht der Lehrer zugleich mit den Schülern: „Möge dies Brahma (Comm. dieser Veda) mit uns allen sein, uns alle schützen, uns allen kräftig sein. Indra kennt das (Comm. möge uns das lehren), wodurch wir nicht hassen“ [2]).

11. Aufzählung verschiedener Umstände, während welcher kein Unterricht statt finden darf (anadhyâya, Y. 1, 144—151). Der Unterricht soll sechstehalb oder siebentehalb Monate dauern.

12. Schluss des Unterrichts (adhyâyotsarga) im Monate Pausha [3]). Lehrer und Schüler gehen an ein Wasser, und bringen eine Spende (tarpayeyus) an die Götter, die Metra, die Vedas, die Rishis, die alten Lehrer (purâṇâcârya), die Gandharvas, die anderen Lehrer (itarâcârya), das Jahr mit seinen Theilen, die Väter und die eigenen Lehrer.

13. Die Zubereitung des Pfluges (lângalayojana), das Pflügen des Ackers und Säen von Reis und Gerste.

14. Das Çravaṇâkarma, um die Schlangen von dem Hause abzuhalten. Opfer an die Beherrscher der Schlangen der Erde, des Aethers und des Himmels.

15. Das Opfer an Indra, beim Vollmond im Monate Bhâdra (praushṭhapadî).

16. Das Pṛishâtaka-Opfer, beim Vollmond im Monate Âçvina (âçvayujî).

17. Das Opfer an Sîtâ. Wenn der Reis oder die Gerste reif ist, wird davon ein Opfer gebracht an Indra und seine Gattin Sîtâ, von welcher das Gedeihen aller vedischen und weltlichen Handlungen abhängt.

Drittes Capitel.

1. Das Essen von dem neuen Reis oder der Gerste (navaprâçana = navaçaryeshṭi, Mn. 4, 26).

2—3. Die Ashṭakâs und Anvashṭakâs (Mn. 4, 150).

---

1) S. Benfey's Einl. p. VI. VII.

2) Vgl. den ähnlich lautenden Schluss der Kâṭhaka-Upanishad, wo Çankara die letzten Worte „mâ vidvishâvahai“ so erklärt: „wir beide, Schüler und Lehrer, wollen keinen Hass auf einander werfen, wegen irgend eines Fehlers, den wir aus Unachtsamkeit im Lernen oder Lehren begangen haben.“

3) Y. 1, 143, wo meine Uebersetzung von utsarga zu verbessern ist.

4. Der Hausbau (çâlâkarma). Wenn er die Eckbalken aufrichtet, spricht er:

Ich richte empor diesen Nabel der Erde, des Reichthums Halt, den Mehrer der Schätze.
Hier erbaue ich ein festes Haus; es stehe in Sicherheit, Butter (ghṛita = sukha, Glück) träufelnd,
Reich an Pferden, Kühen, freundlicher Rede. Hebe dich empor zu grossem Wohlstande!
Dich soll anschreien das Kind, dich die Kühe, die milchenden, die brüllenden,
Dich der zarte Knabe, dich das Kalb mit seiner Hüterin,
Dich der umflossene Krug der Buttermilch, mit den Töpfen bei mir.
Als Gattin des Schutzes, grosse, wohlgekleidete, verleihe uns Reichthum, du schöne (Wohnung), und gute Kraft.
Mit Pferden, Kühen und Wasser möge, wie das Laub des Baumes,
Unser Reichthum erfüllt werden, und ich, der ich hier glücklich wohne.

Wenn das Haus halb fertig ist, zündet er in der Mitte desselben ein Opferfeuer an; südlich von demselben lässt er den Brahman sitzen, nördlich stellt er einen Wasserkrug. Nachdem er ein Mahl über dem Feuer bereitet, geht er aus dem Hause und bittet, an der Thüre stehend, den Brahman um Erlaubniss einzutreten. Nachdem dieser dieselbe ertheilt, tritt er hinein mit den Worten: „Zur Wahrheit trete ich heran, zum Glücke trete ich heran." Dann bereitet er geschmolzene Butter, und opfert zuerst zwei Oblationen (an Agni) mit den Mantras: „Hier sei Freude" u. s. w. (VS. 8, 51), und dann vier Oblationen an den Wohnungsherrn (Vâstoshpati) [1]) mit folgenden Mantras:

Wohnungsherr! versprich uns, verleihe uns glücklichen Eingang und Gesundheit.
Um was wir dich bitten, darin sei uns gnädig. Verleihe uns Heil, dem Zweifüssigen und dem Vierfüssigen. Svâhâ!
Wohnungsherr! sei unser Ausbreiter, Vermehrer des Reichthums durch Kühe und Pferde, o Herrscher!
Mögen wir unvergänglich sein in deiner Freundschaft. Wie ein Vater den Söhnen, so sei du uns gnädig. Svâhâ!
Wohnungsherr! mögen wir in glücklicher Verbindung mit dir vereinigt sein, in spendender, in opfernder.
Schütze in Wohl und Wehe uns herrlich. Ihr (Indra's Genossen) schützet uns stets durch Segen. Svâhâ!
Krankheittödter! Wohnungsherr! der in alle Gestalten eingeht,
Ein Glück spendender Freund sei uns. Svâhâ! [2])

---

1) Nach dem Comm. ist Vâstoshpati eine Benennung des Indra. Er sagt: vâstoshpatir gopatir itîndrapanyâyâḥ. S. dagegen Roth zu Nir. 10, 17.

2) S. Nir. 10, 17 und Kuhn in Haupt's Zeitschr. f. D. Alterth. 6, 126.

Digitized by Google

Es folgen noch mehrere Gebete, welche in den Ecken des Hauses, so wie ausserhalb des Hauses an die Himmelsgegenden zu sprechen sind, und endlich Gebete beim Eintritt in das fertige Haus.

5. Dann gräbt er in der nordöstlichen Ecke des Hauses eine Grube, und setzt in dieselbe ein Wassergefäss (maṇika), welches unter anderen bei dem Bhûtayajna (2, 9) gebraucht wird.

6. Mittel gegen Kopfschmerzen. Man streicht dem Kranken die Augenbrauen mit gewaschenen Händen, und spricht dazu: „Von den Augen, von den Ohren, vom Scheitel, vom Kinne, von der Stirne entferne ich diese Krankheit des Kopfes.“ Wenn der halbe Kopf schmerzt, so wird folgender Spruch gesagt: „Du zerspaltender, mit entstellten Augen, mit weissen Flügeln, von grossem Ruhme, und auch mit bunten Flügeln, möge der Kopf dieses Mannes nicht schmerzen“ [1]).

7. Mittel einen ungehorsamen Diener zum Gehorsam zu bringen.

8. Das Thieropfer (çûlagava).

9. Die Freilassung eines Stieres (vṛishotsarga), eine besonders verdienstliche Handlung, durch welche, nach Vâsudeva und Kâmadeva, irdische Güter und der Himmel erlangt werden. Pâraskara beschreibt nur die Ceremonien.

10. Die Wasserspende (udakakarma), sehr nahe mit Y. 3, 1 u. f. übereinstimmend. Wenn ein Kind unter zwei Jahren stirbt, so sind die Eltern einen Tag oder drei Tage unrein, die anderen Verwandten gar nicht. Der Körper soll nicht verbrannt, sondern nur begraben werden. Wenn einer stirbt, der über zwei Jahre alt ist, so sollen alle Verwandte ihm auf den Begräbnissplatz folgen. Einige schreiben vor, dass sie das Yama-Lied (yamagâthâm) singen, und die Yama-Hymne (yamasûktam) beten sollen. (So Y. 3, 1. 2.) Wenn der Verstorbene schon eingeweihet war (upeta, wie Y. 3, 2), so ist seine Bestattung ebenso, wie die Bestattung eines solchen, der ein Feuer unterhält. Wer schon das häusliche Feuer angezündet hat, der wird durch solches Feuer verbrannt; ein anderer aber durch weltliches Feuer und ohne Gebete. Die Verwandten fragen den Schwager oder einen anderen nahen Verwandten des Gestorbenen: „dürfen wir die Wasserspende bringen?“ Er antwortet: „thut es, aber nicht öfter“. Wenn aber der Verstorbene über hundert Jahre alt war, antwortet jener nur: „thut es“ [2]). Dann steigen die Verwandten bis zum siebenten oder zehnten Grade [3]) in das Wasser. Von denen aber, welche mit dem Verstorbenen in demselben Dorfe wohnen, thun es alle, die sich einer

1) Pâraskara kennt also Kopfschmerz und Migraine, während Ctesias (15) sagt: *Ἰνδῶν οὐδεὶς κεφαλαλγεῖ.*

2) Colebrooke, Ess. I, 159.

3) Pâraskara hat: â saptamât purushâd daçamâd vâ. Yâjnavalkya 3, 3 sagt: saptamâd daçamâd vâpi, was die Mitâksharâ erklärt: saptamâd divasâd arvâk daçamadivasâd vâ, nach dem siebenten oder zehnten Tage.

Digitized by Google

Verwandtschaft mit ihm erinnern. Sie tragen dabei nur ein Gewand, und hängen die Opferschnur über die rechte Schulter. Mit dem Ringfinger der linken Hand rühren sie das Wasser, und sprechen: „unsere Sünde werde gereinigt“ [1]). Nach Süden blickend tauchen sie unter, und giessen für den Verstorbenen einmal Wasser aus mit der Hand, indem sie sprechen: „dies Wasser dir N. N.“ Wenn sie aus dem Wasser gestiegen, setzen sie sich auf den Rasen (çucau deçe çâḍvalavati) und ihre Begleiter trösten sie (apavadeyus wie Y. 3, 7). Dann gehen sie, ohne sich umzusehen, in einer Reihe, die Jüngsten voran, in das Dorf. An der Thüre des Hauses kauen sie Blätter des Picumanda (=nimba Y. 3, 12), spülen den Mund, nehmen Wasser, Feuer, Kuhmist, Senfkörner und Oel, treten auf einen Stein und gehen in das Haus (Y. 3, 13). Drei Tage schlafen sie auf dem Erdboden, Keuschheit beobachtend, verrichten keine Arbeit und lassen keine verrichten, und essen nur bei Tage gekaufte oder empfangene Speise, aber kein Fleisch (Y. 3, 16), nachdem sie dem Gestorbenen einen Kuchen (piṇḍa) dargebracht, und dabei, so wie beim Händewaschen, seinen Namen ausgesprochen. Dann stellen sie Wasser und Milch in einem irdenen Gefässe in die freie Luft (Y. 3, 17), und sprechen: „Gestorbener, hier bade!“ (Der Comm. fügt hinzu: „und dies trinke“.) Die durch den Leichnam verursachte Unreinheit dauert drei Nächte, nach anderen zehn Nächte (Y. 3, 18).

11. Das Thieropfer, welches einige für einen Verstorbenen vollziehen.

12. Die Busse des Brahmacârin, welcher sein Gelübde gebrochen (avakîrṇi-prâyaççittam, Mn. 11, 118).

13. Sprüche beim Eintritt in den Gerichtshof (sabhâpraveçanam).

14. Sprüche beim Besteigen eines Wagens.

15. Sprüche bei verschiedenen Gelegenheiten: beim Besteigen eines Elephanten, Pferdes, Kameeles und Maulthieres; Spruch an die Landstrassen, wenn man reist, an einen Kreuzweg, einen Fluss, ein Schiff, einen Berg, einen Begräbnissplatz, einen Kuhstall. Fast alle diese Sprüche sind an Rudra gerichtet. Spruch, wenn einem der Wind den Zipfel des Kleides entgegenschlägt; an den Donner; wenn man einen Schakal heulen, einen Vogel singen hört (s. Weber's Ind. Stud. 2, 159, wo „lobe den Yama“ verdruckt ist, statt: „Bote des Yama“), wenn man den Baum erblickt, der als Zeichen eines Dorfes dient [2]); wenn man ein Geschenk oder Reis oder eine andere Speise annimmt, und endlich ein Spruch, welcher täglich nach Beendigung des Vedalesens zu sprechen ist.

---

1) Nach Sâyaṇa zu RS. 1, 97, 1 würde zu übersetzen sein: „unsere Sünde werde bereuet“.

2) laxaṇyam vṛikam, *Comm.* laxaṇyam prasiddham yatprasiddhyâ grâmasyâpi prasiddhir bhavati.

Digitized by Google

Auszüge aus Saalebi's Buche der Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht.

Von

Freiherr v. Hammer-Purgstall.

Fortsetzung (s. Bd. VI. S. 505 ff.)

XXIII. Hauptstück. Von dem Kameele und was sich auf dasselbe bezieht. 504) *Die Rothen der Heerden,* die rothen Kameele, die geschätztesten und kostbarsten. So beschreibt Motenebbi herrliche Kameele als goldene, d. i. rothe. 505) *Das Gestöhne des Kameels.* Die Araber sagen: „Ich werde dieses oder jenes nicht thun, so lange das Kameel stöhnt," d. i. nimmer [1]); ferner: „Stöhnender als das alte Kameelweiblein", das stärker als die jüngern nach seinen Jungen stöhnt [2]). Das Kameel gilt dem Araber als Bild der Sehnsucht und Zärtlichkeit, aber auch als Bild der Hartherzigkeit und des Grolls. 506) *Die fremden Kameele,* welche, wenn der Herr der Kameele dieselben zur Tränke führt, fortgeprügelt werden; daher von denen, welche Unbilden zu ertragen haben. 507) *Die Waffen des Kameels* sind dessen Fettigkeit und Schönheit, weil die fetten und schönen Kameele mit grossen Beschwerden verschont bleiben. Nach Assmaai sagen die Araber: „Das Kameel hat seine Waffen und seinen Schild genommen", wenn es so wohlbeleibt, dass man sich dasselbe zu melken oder zu schlachten scheut [3]). 508) *Der Tag des Kameels* ist der unter diesem Namen berühmte Schlachttag, wo Aïsche auf einem Kameele in die Schlacht zog, welche Ali gewann. Dschahif erzählt in seinem „Buch der Maulthiere", dass eines Tags nach jener verlorenen Schlacht, als Unruhen zu Medina entstanden, Aïsche ihr Maulthier aufzuzäumen befohlen und Ibn Ebi Aatik ihr geantwortet habe: „O Mutter der Rechtgläubigen! seit dem Tage des Kameels haben wir weiter nichts mit Maulthieren zu schaffen; möchtest du etwa, dass ein künftiger Schlachttag der des Maulthieres hiesse?" 509) *Das Strahlen des Kameels,* von etwas Rückgängigem, weil das Kameel

---

1) Arabb. provv. II, p. 498, prov. 315; p. 501, prov. 322. Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 410, prov. 201; II, p. 498, prov. 315. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 31, prov. 73. Fl.

nach hinten strahlt [1]). 510) *Die Heftigkeit des Kameels*, eigentlich der Biss desselben, denn man sagt: ssale 'l-dschemel, das Kameel hat gebissen [2]), wie vom Hunde adhdha 'l-kelb, zierlicher akara; so heisst es in der Ueberlieferung: „die Kenntniss hilft gegen das bissige Kameel (ssaul) und den bissigen Hund (akur)". Dschahiſ, indem er die Eigenschaften aufzählt, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, sagt, er habe vom Kameele das Bissige (ssaulet), den Groll und die Geduld. 511) *Das Naturkleid des Kameels*, die Haut worin das junge Kameel zur Welt kommt, wird von etwas Einzigem, aber auch von etwas höchst Drückendem und Beschwerlichem gesagt, — im ersten Sinne, weil nur das weibliche, nicht das männliche Kameel diese Haut hat [3]), im zweiten, weil das eben geworfene Kameeljunge sich in derselben angstvoll hin und her bewegt. So sagt der Dichter Lihjani:

Das weibliche Kameel wirft weg die Haut,
In der ihr Junges sich mit Angst bewegt.

Und der Dichter Nabigha:

Auf jedem Haltort werden sie von Kindern angefallen,
Die ungeberdig thun wie das Kameel in seiner Haut.

512) *Die beiden Kniee des Kameels*, von zwei ganz gleichen und zusammenpassenden Dingen. So sagte Herim B. Kothba zu Aamir B. Thofeil (s. Bd. V, S. 191, Nr. 119) und zu Alkame B. Olase, denen er nicht gestatten wollte einen Ehrenwettstreit vor ihm als Schiedsrichter auszufechten:

Ihr seid die Kniee des Kameels,
Die sich zugleich zur Erde lassen [4]).

513) *Das Kameel Ssalih's* ist schon in den Hauptstücken von Gott und von den Propheten (Bd. V, S. 180, Nr. 16, u. S. 183, Nr. 49) vorgekommen. 514) *Die Pestbeulen des Kameels*, von der Pest überhaupt. Als Aamir B. Thofeil von einem vereitelten Versuche gegen das Leben des Propheten zurückkam, stieg er bei den Beni Selul B. Ssassaa ab, wo ihn die Pest befiel. Da sagte er: „Beulen wie die Pestbeulen des Kameels, und dies in einem selulischen Zelte!" als die zwei grässlichsten Dinge die Einem widerfahren können; und diese Worte wiederholend gab er den Geist auf. Dieselben sind seitdem sprichwörtlich geworden [5]). 515) *Das Brüllen des Kameels* bezieht sich auf das Gebrüll des in den Fel-

---

1) Arabb. provv. I, p. 456, prov. 105. Fl.
2) Arabb. provv. I, p. 745, prov. 102. Fl.
3) Arabb. provv. II, p. 801, prov. 2. Fl.
4) Arabb. provv. I, p. 402, prov. 172. II, p. 361, prov. 140; p. 861, prov. 56. Fl.
5) Arabb. provv. II, p. 172, prov. 7. Fl.

Digitized by Google

sen eingeschlossenen Kameels des Propheten Ssalih und den damit verbundenen Untergang der Beni Themud, wird daher von gänzlicher Ausrottung gesagt. 516) *Das Kameel Hebennaka's*, dessen schon oben (Bd. V, S. 296, Nr. 180) als eines Erzdummen Erwähnung gethan worden ist. Wann sein Kameel von der Tränke zurückkehrte, liess er es wieder mit den anderen, die zur Tränke gingen, fortziehen, ohne es vorher auf die Weide zu führen [1]). 517) *Die Last des Kameels Doheim*, welches die Köpfe der Söhne Sebban eſ-Sohli's trug; metonymisch für grosses Unglück (s. Bd. VI, S. 62, Nr. 344). So sagt ein Dichter:

Es lockt Saad sie zu sich in das Zelt,
(Er weiss es nicht) als den Ruin der Welt.

518) *Die Nase des Kameels* ist Dschaafer B. Karii. Diesen Namen bekam er auf folgenden Anlass: sein Vater Karii hatte eines Tages ein Kameel geschlachtet und vertheilte dasselbe eben unter sein Harem, als Dschaafer, noch Knabe, dazu kam und den Kopf des Kameels zu seiner Mutter hinzog, indem er auf die Nase (eines der besten Stücke, wie der Höcker) seine Hand legte; davon blieb ihm der Name, unter welchem ihn dann der Dichter Hothaiet lobte. Die Nase wird metonymisch für das Vorderste wie der Schweif für das Hinterste gebraucht. 519) *Das Tappen des blinden Kameels*, von allem Unsicheren und Schwankenden, weil das blinde Kameel unsicher auftritt. So sagt Soheir [2]):

Ich sah den Tod einher unsichern Schrittes wanken,
Den Einen rafft er weg, den Andern lässt er altern.

520) *Das Schlagen des Kameels das sich einen Dorn eingestossen*, und das dann mit dem vordern Fusse beständig nach der Stelle hinschlägt, wo der Dorn sitzt, um seiner los zu werden [3]). 521) *Das Kameel des Wasserträgers*, von einem Vielgeplagten. 522) *Der Gang der wassertragenden Kameele*, von Beschwerlichem und Gemeinem. Ein Sprichwort lautet: Niedriger als ein Tränkkameel (Sanijet) [4]). Der Dichter Thirimmah sagt:

Ein Stamm der niedriger als tränkende Kameele,
Dabei verachteter als Schubes Sohle ist.

523) *Das Schiff der Wüste*, das Kameel, nach dem Koranverse (Sur. 36, V. 41): „W i r h a b e n i h r G e s c h l e c h t r e i s e n l a s s e n a u f b e f r a c h t e t e m S c h i f f e“, die Araber aber reisen in der Wüste auf Kameelen, deren Haut Schläuche, deren Fleisch Nahrung, deren Mist (als Feuerungsmittel) Holz, deren Preis Gold ist.

---

1) Arabb. provv. I, p. 272, prov. 29; p. 574, prov. 183. Fl.

2) *Arnold's* Septem Mo'allakât, p. ٨٥, v. 49. Arabb. provv. I, p. 466, prov. 135. III, p. 908, prov. 22. Fl.

3) Arabb. provv. II, p. 427, prov. 63. Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 510, prov. 48; p. 624, prov. 64. Fl.

XXIV. Hauptstück. Von Pferden und Mauleseln und dem was sich auf dieselben bezieht. 524) *Die Stirnhaare der Pferde*, von allem Grossen und Ehrenvollen. Ein Spruch sagt: „Ehre und Ruhm ist an die Stirnhaare der Pferde [1]), Erniedrigung und Verachtung an die Schneidezähne der Rinder geknüpft“ [2]). 525) *Der eitle Stolz der Pferde*, d. i. ihrer Besitzer, welche sich damit brüsten und prahlen. Man sagt: „Die Pferde zum Prahlen, die Mäuler zum Laufen, die Kameele zum Lasttragen“. 526) *Der Lauf reifer Kameele* (Moſekkijat, zwei Jahre, nachdem sie gezahnt), von dem Manne in seiner vollen Kraft [3]). 527) *Der Lauf alter Kameele*, die nicht mehr dazu taugen; das Gegentheil des vorigen. 528) *Der Verschneider des Chissaf*, metonymisch für einen Mann, der selbst Königen trotzt, indem der Beduine, welchem der Hengst Chissaf gehörte, als ihn ein König zur Belegung seiner Kameelstuten darum ersuchen liess, denselben verschnitt [4]). 529) *Der Schebdiſ* (Rappe) *des Chosroes Perwiſ*, bekannt aus der Geschichte desselben, insbesondere aus seinem Liebeshandel mit Schirin. 530) *Der Eschkar* (Fuchs) *Merwan's*, des letzten der Chalifen aus dem Hause Omeije, durch Schönheit und Trefflichkeit nicht minder berühmt als der Schebdiſ des Königs Perwiſ. Merwan soll dieses herrliche Pferd um dreimal hundert tausend Dirhem gekauft haben. Der Eschkar Merwan's wird von allem Vortrefflichen und in seiner Art Einzigen gesagt. Die alten Kundenerzähler melden, dass die Beni Omeije vier Einzige vor den Beni Abbas voraus hatten: einen Staatssecretär wie Abd-ol-Hamid [5]), einen Gebetausrufer wie Baalbek (?), einen Kameeltreiber wie Sellam, und einen Verschnittenen wie Kjewser. Nach dem Sturze des Hauses Omeije kam Eschkar in den Besitz Seffah's, des ersten Chalifen von den Beni Abbas, und trug den Jahja B. Dschaafer B. Temmam. 531) *Der Reiter des Schecken*, für einen tapferen Krieger. 532) *Die unheilbringende Natur des Dahis*, des Hengstes des Kais B. Soheir, des Königs der Beni Abs. Dieser Hengst gab Anlass zu dem vierzigjährigen Kriege zwischen den beiden blutsverwandten Stämmen Abs und Dhobjan [6]). 533) *Die Rennpferde*, von Concurrenten auf einer Laufbahn [7]). 534) *Das sich von der Schaar trennende Pferd*, von Einem der alle

---

1) Arabb. provv. II, p. 168, prov. 292, *Burckhardt's* Arab. Sprüchwörter, deutsch v. Kirmss, S. 193, Nr. 453, vgl. m. *Caussin's* Gramm. arabe-vulg., 1. Ausg., in den Lesestücken, S. ٣٩, Z. 1. Fl.

2) Vgl. Arabb. provv. I, p. 518, prov. 82. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 277, prov. 1 u. 2. Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 323, prov. 151. Fl.

5) Ibn Challikân ed. *Wüstenf.* Nr. ٤١٩. Vgl. Ztschr. Bd. VI, S. 48, Nr. 248. Fl.

6) Arabb. provv. I, p. 690, prov. 119; II, p. 275 ff., prov. 96. Fl.

7) Arabb. provv. II, p. 861, prov. 55. Fl.

Digitized by Google

Anderen weit zurücklässt, wie das den übrigen vorausrennende Pferd. 535) *Ein schlechter Hengst*, wer sich schlecht gegen seine Stammgenossen beträgt, folglich in einem anderen Sinne als dem, welchen diese Metonymie im Deutschen hat. 536) *Das Maulthier Ebu Dolamet's* [1]), dessen Fehler und Missgestalt er in einer berühmten, vierzig Doppelverse langen Kassidet besang. Saalebi hat dieselbe ganz aufgenommen. 537) *Die Eigenschaften des Maulthiers.* Der Araber hat nicht, wie der Franzose in seinem: entêté comme un mulet, den Eigensinn und die Störrigkeit, sondern die Ungleichheit und Veränderlichkeit im Wesen des Maulthiers in's Auge gefasst. So sagt der Dichter Ibn Chafin el-Bahili:

> Veränderlich bist du in Liebe für den Mann,
> Ziehst jeden Tag, wie's Maul, ein neu Benehmen an.

Bohtori in einer Satyre auf die Weiber:

> Sie sind geschmückt und schön und vom Gesichte weiss,
> Doch hässlicher Natur, die schwarz, so viel ich weiss;
> Des Maulthiers Eigenschaften wohnen ihnen bei,
> Indem ihr schwanker Sinn mit jedem Tage neu.

XXV. Hauptstück. Von dem was sich auf den Esel bezieht. 538) *Der Esel Ebu'l-Hodheil's*, von einem unbedeutenden Dinge, von dem Jemand zu einem grossen Manne und von dem dieser selbst spricht. Ebu'l-Hodheil ward eines Tages, als er vor dem Chalifen Mamun erschien, von demselben zu Tische geladen. Als die Speisen schon aufgetragen waren, sagte Ebu'l-Hodheil: „O Fürst der Gläubigen, Gott schämt sich nicht dessen, was meinem Sklaven und meinem Esel, die vor der Thür, gebührt." „„Du hast Recht, Ebu'l-Hodheil"", sagte Mamun, und befahl dem Kämmerer für den Sklaven und den Esel Ebu'l-Hodheil's zu sorgen. Dasselbe that Ebu'l-Hodheil einmal am Tische des Chalifen Motassim, welcher gleichen Befehl ertheilte. „Sieh doch, o Fürst der Gläubigen!" sagte Ebu Daud [2]), „den Stolz dieses Mannes, der sich nicht scheut, dich mit seinem Sklaven und seinem Esel zu behelligen!" [3]) 539) *Die beiden Esel des Ibaditen*, von zwei gleich schlechten Dingen. Man fragte einen

---

1) Arabb. provv. I, p. 416, prov. 229. *de Sacy's* Ḥarîrî p. ٤٥٠, l. 2, m. d. Anm. Ueber die Person des Abû-Dulâma s. *Wüstenfeld's* Ibn Challikân, Nr. ٢٤٣. Fl.

2) Vielmehr Ibn Abî Duâd. Fl.

3) Aus dieser Zusammenstellung Abu 'l-Huḏail's und „Ebu Daud's" scheint mit Gewissheit hervorzugehen, dass der erste der muʿtazilitische Hauptlehrer Abu 'l-Huḏail Muḥammad al-ʿAllâf (*Wüstenfeld's* Ibn Challikân Nr. ٦١٧, *Weil's* Gesch. d. Chalif. II, S. 107 u. 282, Anm. 3, Schahrastani übers. v. *Haarbrücker*, S. 48 ff.), der zweite der ebenfalls muʿtazilitische Oberrichter Aḥmad Ibn Abî Duâd ist (s. Ztschr. Bd. VI, S. 49, Nr. 256, *Weil's* Gesch. d. Chalif. II, S. 261 u. 262, 352, wo statt Duâd ebenfalls „Dawud" steht). Fl.

Digitized by Google

Mann vom Stamme Ibad: „Welcher von deinen beiden Eseln ist schlechter?“ Erst auf einen, dann auf den anderen deutend, sagte er: „Erst dieser, dann dieser“ [1]). Der Dichter Rakaschi, der einst als Schiedsrichter aufgerufen ward, um zu entscheiden, welches Handwerk niedriger, das eines Auskehrers oder das eines Bäckers, antwortete:

Ich spreche wie Ibadi von den Eseln:
Der eine und der andere ist schlecht.

540) ***Der Esel der Nöthen*****, von Einem der sich zu Allem hergeben und brauchen lassen muss [2]). 541)** ***Der Esel des Thaijab*** **[3]). Thaijab ist der Name eines Wasserträgers, dessen Esel dem Dichter Ebu Olalet el-Machſumi eben so vielen Stoff zu Witzen und Vergleichungen gab, als dem Dichter Hamduni das Schaf Saaid's. Ebu Olalet beschrieb die Schwäche und Elendigkeit dieses Esels in zwanzig Bruchstücken, welche Hamſa von Issfahan in seinem Buche possenhafter Gedichte in alphabetischer Ordnung aufgenommen. Mohammed B. Daud B. el-Dscherrah erzählt aus dem Munde Dschaafer's, des Gefährten Thaijab's, dass Thaijab eine Woche nach seinem Esel und Ebu Olalet eine Woche nach Thaijab gestorben sei. Der Esel Thaijab's ward zum Sprichworte, wie das Maul Ebu Dolamet's (Nr. 536), der Thailesan Ibn Harb's und das Schaf Saaid's (Ztschr. Bd. VI, S. 53, Nr. 273). Saalebi giebt von den Witzen Ebu Olalet's was Ebu Aun in seinem „Buch der Vergleichungen“ davon aufgenommen, ein Seitenstück zur Kassidet Ebu Dolamet's auf sein Maulthier. 542)** ***Der Esel Kabban's*****, d. h. der Kelleresel (die Assel), von dem Niedrigsten, Verächtlichsten [4]). 543)** ***Der Esel Ebu Seijare's*** **ist eine Metonymie für sicheren Gang; ein Sprichwort lautet: Sicherer und verlässlicher als der Esel Ebu Seijare's [5]). Ebu Seijare ist der Vorname Omeilet [6]) Ben Chalid's, dessen schwarzer Esel vierzig Jahre lang die Pilger von Moſdelife nach Mina trug, wobei sein Herr immer schrie: „Macht Platz dem Esel Seijare's!“ und Lieder dazu sang. Die beiden Dichter Fadhl Ben Isa er-Rakaschi und Chalid Ben Ssafwan zogen zu ihren Ritten den Esel dem Gaule vor und nahmen sich in dem Preise des ersten den Ebu Seijare zum Muster. 544)** ***Die Zähne des Esels*****, von dem was einander gleich und nicht zu unterscheiden, die arabische Metonymie für Gleich-**

---

1) Arabb. provv. II, p. 369, prov. 171. Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 231, prov. 65; II, p. 883, prov. 129. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 416, prov. 229. Fl.

4) Arabb. provv. I, p. 511, prov. 49. Fl.

5) Arabb. provv. I, p. 739, prov. 86. Fl.

6) So auch Maidâni a. a. O. Der türk. Ḳâmûs dagegen unter ابو سيّارة hat عميرة. Fl.

heit [1]). 545) *Der Durst des Esels*, von etwas sehr kurze Zeit Dauerndem, weil der Esel, im Gegensatze zum Kameel, den Durst nicht über einen Tag aushalten kann [2]); daher metonymisch für sehr kurze noch übrige Zeit des Lebens. 546) *Die Geduld des Esels*, d. i. grosse [3]). „Von wem“, fragte man den Büsürdschimihr, den weisen Wefir Nuschirwans, „hast du Alles was du weisst gelernt?“ Er antwortete: „„das frühe Aufstehen vom Raben [4]), die Geduld vom Esel“ [5]). 547) *Das Kind des Esels*, das seinem Vater ähnlich, im Gegensatze zum Maul, das weder seinem Vater noch seiner Mutter gleich sieht [6]). 548) *Der Schweif des Esels*, von dem was nicht mehr und nicht minder wird [7]). 549) *Das Jahr des Esels* ist das hundertste jeder Aera; von dem Esel Ofeir's (d. i. Esdra's), den nach einer Sage, deren auch im Koran (Sur. 2, V. 261) Erwähnung geschieht, Gott nach hundert Jahren mit seinem Herrn wieder zum Leben erweckte. Von dieser Metonymie hat auch Merwan, der letzte der Beni Omeije, seinen Beinamen [8]), weil mit dem Anfange seiner Regierung hundert Jahre seit der Gründung der Herrschaft der Beni Omeije verflossen waren. Der Philolog und Geschichtschreiber Otbi, dem ein alter Esel zum Geschenke gemacht wurde, sagte von demselben, dass er vor dem Jahre des Esels geboren sei. 550) *Die Wolle des Esels*, von dem was unmöglich oder schwer zu finden ist. So sagt man auch: Schwerer zu finden als *die Wolle des Hundes* (s. unten Nr. 602). 551) *Die beiden Lastsäulen des Esels*, von zwei Dingen die so gleich sind wie die beiden Kniee des Kameels (Nr. 512).

XXVI. Hauptstück. Von dem, was sich auf Kühe und Schafe bezieht. 552) *Die Kuh der Kinder Israel*, von einem Gegenstande des Streites und Haders (s. Sur. 2, V. 63 ff.). 553) *Der Knöchel der Kuh* ist der Beiname Mohammed B. Ahmed B. Isa el-Haschimi's. 554) *Die Zunge des Stiers* heisst nicht nur die Pflanze welche auch die Griechen *βούγλωσσον* nennen, sondern auch eine grobe und dicke Zunge. Der Dichter Ssuli gab in einer Satyre diesen Spitznamen dem Moḥammed B. Ahmed B. el-Hosein B. Harb. 555) *Das Schaf Saaid's*, das schon mehrmal erwähnte (Nr. 541), der Gegenstand vieler Anspielungen und Witze, als ein mageres und armseliges Schaf. 556) *Das Schaf*

1) Arabb. provv. I, p. 602, prov. 9. Fl.
2) Arabb. provv. II, p. 290, prov. 123. Fl.
3) Arabb. provv. I, p. 748, prov. 112. Fl.
4) Arabb. provv. I, p. 202, prov. 176. Fl.
5) Arabb. provv. I, p. 748, prov. 112. Fl.
6) Arabb. provv. I, p. 454, prov. 100. Fl.
7) Arabb. provv. II, p. 398, prov. 294. Fl.
8) الحمار und حمار الجزيرة, Abulf. Ann. musl. I, p. 488 und 484. Bei Elmakin Hist. sarac. p. 89 ist diese Benennung anders gedeutet. Vgl. Abulmaḥâsin ed. *Juynboll*, I, p. ٣٥٧ u. ٣٥٨. Fl.

Eschaab's, von einem Gierigen. Man fragte den Eschaab, ob er einen Gierigern kenne als sich selbst [1])? Er antwortete, sein Schaf sei noch gieriger als er, denn es habe von der Terrasse des Daches nach dem Regenbogen aufgeschaut, habe denselben erreichen wollen und sei darüber hinuntergestürzt. Ibn-ol-Hadschdschadsch spielt darauf an in einer Kassidet auf den Tod eines Weibes, die sich von der Terrasse zu Tode gefallen hatte. 557) *Der Bock der Beni Himman*, metonymisch für Geilheit [2]). 558) *Der Bart des Bocks*, von einem langen Barte. 559) *Der Gestank des Bocks*, für den Moschus und die Schminke Ghalijet, womit sich die Weiber schminken. 560) *Ein den Bock Melkender*, von Einem der nicht zu Erlangendes wünscht [3]). 561) *Der Farz der Ziege*, von einem verächtlichen, nichtswerthen Dinge. Als Ibn Dschormuf den Kopf des erschlagenen Sobeir Ibn-ol-Awwam dem Ali brachte, sagte dieser: „Dich lohne dafür das Höllenfeuer!" Da improvisirte Ibn Dschormuf Verse, in welchen die obige Metonymie vorkommt [4]). 562) *Der Tag der Ziege*, der verhängnissvolle; von der Ziege hergenommen, welche geschlachtet werden sollte, als sich aber kein Messer dazu vorfand, eines mit den Füssen aus der Erde ausscharrte [5]). 563) *Die Verächtlichkeit der Zwergschafe*. Ein Dichter sagte in Bezug auf die Beni Temim: „Wenn ihr Wasser wäret, würdet ihr Schaum, wenn Fleisch, Knorpel, wenn Wolle, ihr Auswurf, wenn Schafe, eine Zwergart sein" [6]).

XXVII. Hauptstück. Von dem Löwen und was sich auf ihn bezieht. 564) *Der Löwe Gottes*, Metonymie für Ali, ist schon oben (Bd. V, S. 180, Nr. 7) vorgekommen. 565) *Der Löwe der Schlucht* (Irriset). Eine gewöhnliche arabische Redensart: Tapferer als der Löwe der Schlucht [7]). 566) *Der Löwe der Löwengrube* (Ifirrin). Ebu Amru und Assmaai sind verschiedener Meinung über den wahren Sinn dieser Metonymie, indem jener darunter den Löwen, dieser aber eine Art von Chamäleon oder Eidechse versteht, welche mit dem Schweife sticht [8]). 567) *Der Löwe des Walddickichts*, von einem Tapferen, wie der Löwe der Schlucht und der Löwengrube. 568) *Die Kühnheit des Löwen*, die erste der zehn Eigenschaften, welche, wie Ebu'l-Hasan

---

1) Arabb. provv. II, p. 50, prov. 71, und Ztschr. Bd. V, S. 297, Nr. 184. Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 189, prov. 54; p. 292, prov. 131. Fl.

3) Vgl. Virgil, Buc. III, 91:
Atque idem jungat vulpes et mulgeat hircos. Fl.

4) *Weil's* Gesch. d. Chalif. I, S. 211. Fl.

5) Wird auch von einem Schafe erzählt, Arabb. provv. I, p. 341, prov. 5. Vgl. II, p. 359, prov. 132. Fl.

6) Arabb. provv. I, p. 513, prov. 56. Fl.

7) Arabb. provv. I, p. 705, prov. 161. Fl.

8) Arabb. provv. I, p. 691, prov. 121; p. 748, prov. 111. Fl.

Digitized by Google

Medaïni sagt, die Türken von ihrem Anführer forderten, nämlich: die Kühnheit des Löwen, die Versterktheit des Wolfs, die List des Fuchses, den Ungestüm des Schweines, die Geduld des Hundes, die Sanftheit der Henne, die Freigebigkeit des Hahns, die Vorsicht des Raben, die Wachsamkeit des Kranichs und die Leitungskunde der Taube. 569) *Die Schlucht des Löwen*, für einen unzugänglichen Ort. 570) *Das Gebrüll des Löwen*, von Drohungen der Grossen [1]). 571) *Das Verschneiden des Löwen*, von etwas sehr Gewagtem [2]). 572) *Der Reiter des Löwen*, von Einem der gefürchtet wird, sich aber zugleich selbst fürchtet. 573) *Die Krankheit des Löwen*, das Fieber, mit welchem derselbe oft behaftet, so zwar, dass Einige behaupten, er sei niemals davon frei. 574) *Der Hauch des Löwen*, für stinkenden Odem, was auch von dem des Ssakr-Falken gilt. So sagt ein Dichter:

Statthalter in Abwaf ist Bischer's Sohn Daud,
Mit Bocksbart, Adlernas' und Falken-Löwenodem [3]).

575) *Die Gier des Löwen*, der Alles in grossen Stücken verschlingt. 576) *Der Rachen des Löwen*, von etwas Gefahr Drohendem. 577) *Die Klaue des Löwen.* Ebu Ameisel küsste dem Abdallah B. Thahir die Hand. Dieser sagte: „Dein Schnurrbart hat meine Hand gerieben". „„Lass es gut sein, Emir!"" entgegnete Ebu Ameisel, „„die Borsten des Igels verletzen nicht die Klaue des Löwen."" 578) *Der Empfang des Löwen*, für ungnädigen Empfang von Seiten eines Mächtigen. 579) *Der Sprung des Löwen*, von heftigem Anfall.

XXVIII. Hauptstück. Von dem Wolfe und was sich auf denselben bezieht. 580) *Der Wolf Ohban's.* Dies ist Ohban B. Aus es-Solemi, mit welchem ein Wolf gesprochen haben soll. Diese altarabische Sage wurde, laut der Ueberlieferung, von dem Propheten bestätigt, und die Söhne Ohban's hiessen in der Folge die Söhne dessen, mit dem der Wolf gesprochen. 581) *Der Wolf von el-Ghadha*, eine Baumart, welche die schlimmsten Wölfe birgt [4]). Aehnlich sagt man: *die Gaſelle von Holleb, der Bock von er-Reblet, der Hase von el-Chollet, die Eidechse von es-Siha, der Igel von Barka, der Satan von el-Hamatha* [5]). Dschahiſ sagt, der gemeinschaftliche Grund aller dieser Redensarten sei die eigenthümliche Einwirkung der Oertlichkeit und der dadurch bedingten Nahrung auf die Beschaffenheit ihrer Bewohner. So müsse z. B. auch jeder nach Tibet Kommende fröhlich auflachen; wer sich in Ahwaf aufhalte, schärfe seine Untersuchungs-

---

1) Arabb. provv. II, p. 508, prov. 333. Fl.
2) Arabb. provv. I, p. 324, prov. 153. Fl.
3) Arabb. provv. I, p. 454, prov. 102. Fl.
4) Arabb. provv. I, p. 463, prov. 125; p. 499, prov. 8, Anmerk.; p. 609, prov. 24. Fl.
5) Arabb. provv. I, p. 464, prov. 125, Anmerk. Fl.

Digitized by Google

und Beobachtungsgabe; wer zu Mossul wohne, werde physisch stärker, u. s. w. 582) *Der Wolf des Hinterhalts*, der niederträchtigste der Wölfe, so wie die Füchse des Hinterhalts die schlechtesten der Füchse. 583) *Die Krankheit des Wolfs* ist der Hunger. Eine gewöhnliche arabische Verwünschungsformel lautet: „Gott schlage ihn mit der Krankheit des Wolfs!" d. i. lasse ihn immer Hunger leiden [1]). Der Wolf und der Löwe gelten beide für heissbungrig, mit dem Unterschiede, dass der Löwe den Hunger ertragen und sich des Fressens enthalten kann, der Wolf aber nicht. 584) *Das Gemüse des Wolfs* ist das Fleisch. 585) *Die Schändlichkeit des Wolfs*, indem einer den anderen, sobald derselbe verwundet, auffrisst [2]). 586) *Die Leichtköpfigkeit des Wolfes*, d. i. sein leichter Schlaf, indem er immer nur halb schläft, um den Augenblick des Beutemachens nicht zu versäumen [3]). 587) *Die Grausamkeit* und *Ungerechtigkeit des Wolfs*, sprichwörtlich [4]), wie 588) *Die Feindschaft des Wolfs*, eine dauernde, unversöhnliche [5]). 589) *Der Wolf als Hirte*, wie im Deutschen [6]). 590) *Die Verstecktheit des Wolfs*, indem er seine Beute stets aus einem Verstecke überfällt. 591) *Die Dummheit der Wölfin*, welche oft die Jungen der Hyäne für ihre eigenen säugt, wie der Strauss die Eier anderer für die seinen ausbrütet.

XXIX. Hauptstück. Von dem Hunde und was sich auf denselben bezieht. 592) *Der Hund Gottes*, für Ali, ist schon oben (Bd. V, S. 180, Nr. 10) vorgekommen. 593) *Der Hund der Siebenschläfer*, von einem unzertrennlichen Begleiter. (Aehnlich sagt man zu Paris: comme St. Roch et son chien.) 594) *Der Hund Thasm's*, von einem Undankbaren; weil ein Hund der Beni Thasm, welchen sein Herr gross gezogen, diesen zerriss [7]). 595) *Die Hündin der Haumal*, von grossem Hunger, nach dem Sprichwort: Hungriger als die Hündin der Haumal [8]). Diese Frau liess ihre Hündin hungern, damit sie um so sicherer des Nachts belle, bis das Thier vor Hunger seinen eigenen Schweif abfrass. 596) *Die Hunde der Menschen*, die Niedrigen und Thörichten. 597) *Die Hunde des Feuers* (der Hölle) sind nach Dschahif die Empörer gegen Ali (Chawaridsch). 598) *Der Hund der Begleitung*, von einem Menschen zweiten Ranges in der Gesellschaft. 599) *Der Hund des Hüters*, von Mangelhaftem, das sich an Mangelhaftes anschliesst. 600) *Der Abwehrer der*

1) Arabb. provv. I, p. 330, prov. 173; p. 520, prov. 4. Fl.
2) Arabb. provv. II, p. 153, prov. 233. Fl.
3) Arabb. provv. I, p. 456, prov. 108. Fl.
4) Arabb. provv. II, p. 66, prov. 23. Fl.
5) Arabb. provv. II, p. 151, prov. 226. Fl.
6) Arabb. provv. II, p. 66, prov. 23, Anm. Fl.
7) Arabb. provv. I, p. 610, prov. 25. Fl.
8) Arabb. provv. I, p. 329, prov. 170; p. 699, prov. 134. Fl.

Digitized by Google

Hunde, der Stock oder der Schuh, mit welchem man dieselben verjagt und abwehrt. 601) *Der Schlummer des Hundes*, dessen Wachsamkeit ihn nicht fest schlafen lässt. 602) *Die Wolle des Hundes*, von dem was unmöglich zu finden (Nr. 550), wie Vogelmilch und Mückenmark [1]). 603) *Der Wind des Hundes*, von allem Stinkenden. 604) *Der Geiz des Hundes*, der auch das, was er nicht fressen kann, für sich behalten möchte [2]). 605) *Die Gier des Hundes*; ein Sprichwort lautet: Gieriger als ein Hund auf Aas [3]). 606) *Die Vertraulichkeit des Hundes.* Der Hund ist vertraulicher als die Katze, indem sich jener an die Menschen, diese bloss an den Ort anschliesst. 607) *Die Abwaschung des Hundes*, die nur dazu dient, seinen Schmutz in desto grelleres Licht zu stellen. 608) *Die Hut des Hundes*, von einem Geizigen, der sein Geld verwahrt. 609) *Der Tödter des Hundes* ist Mismaa B. Seijar Ebu Malik B. Mismaa [4]), welcher, von den Hunden eines empörten Stammes angebellt, einen derselben erschlug.

XXX. Hauptstück. Von anderen Thieren und dem was sich auf dieselben bezieht. 610) *Das Fell des Pardels*, von verstellter Freundschaft, welcher Feindschaft zum Grunde liegt [5]). Saalebi sagt, er habe eine Kassidet von Ebu Nassr Sehl B. el-Merſuban gesehen, mit folgendem Eingang:

Ich bat um Schonung, die das Schwierige bedeckt,
Mich hat die Qual der Welt mit Pardelfell bedeckt.

611) *Der Hintere des Pardels*, von einem unzugänglichen Dinge; daher das Sprichwort: Unzugänglicher als der Hintere des Pardels [6]). 612) *Der Sprung* oder *Anfall des Pardels*, für einen sehr heftigen. 613) *Der Schlaf des Luchses*, von einem sehr festen, im Gegensatz zum Schlummer des Hundes (Nr. 601). 614) *Die Verheerung der Hyäne*, wann dieselbe in Herden einfällt und schonungslos Alles abwürgt. 615) *Der der Hyäne Zuflucht Gewährende*, von Einem der für erzeigte Wohlthaten nur Undank

---

1) Arabb. provv. II, p. 163, prov. 271; p. 339, prov. 71. Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 190, prov. 141. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 409, prov. 200. Fl.

4) *Wüstenfeld's* Ibn Coteiba, S. ٢١٤, Z. 4 ff. Fl.

5) Nach Andern wahrscheinlicher von offener Feindschaft, s. Arabb. provv. II, p. 417, prov. 34. Vgl. die Wörterbücher unter der 5. Form von نمر, und de Sacy's Comm. zu Ḥarîrî, 1. Ausg., S. 449. So sagt auch Zamaḫśarî im Kaśśâf zu Sure 37, V. 149: ولو قيل لاقلّهم وادناأهم فيك انوثة او شكلك شكل النساء للبس لقائله جلد النمر ولانقلبت حماليقه „Und hätte man zu dem Geringsten und Niedrigsten derselben (der heidnischen Araber) gesagt: „Du hast Weibernatur“, oder: „Du siehst aus wie ein Weib“, so würde er gegen den, der so gesagt, in ein Pardelfell gefahren seyn und das Innere seiner Augen würde sich verdreht haben.“ Fl.

6) Arabb. provv. II, p. 711, prov. 415. Fl.

Digitized by Google

einerndtet, nach der Fabel, dass Jemand eine Hyäne gross zog und trefflich nährte, nachher aber von ihr zerrissen ward [1]). 616) *Die beiden Verfahrungsweisen* oder *die Wahl der Hyäne*, von zwei Dingen deren eines so schlecht wie das andere, nach der Fabel, dass die Hyäne einem gefangenen Wolfe die Wahl frei stellte, entweder von ihr gefressen, oder — wieder von ihr gefressen zu werden [2]). 617) *Die Dummheit der Hyäne*, sprichwörtlich, nach der Jägermähre, dass der die Hyäne in ihr Lager Verfolgende immer laut sage: „Sie ist nicht da, sie ist nicht da!" was die Hyäne glaube und sich fangen lasse. Nach einer anderen Sage verspricht er ihr dick aneinander hängende Heuschrecken, bis er sie gefangen [3]). 618) *Die Gier des Schweines.* Ibn-ol-Mokaschschaa sagt: „Ich lernte von jedem Thiere und nahm von jedem das Beste: vom Schweine die Gier nach dem was ihm nöthig und hilfreich, vom Hunde seine Hütertugend, von der Katze ihre gute Art sich einzuschmeicheln." 619) *Die Schändlichkeit des Schweines.* Dschahif sagt: „Wenn Unglauben und Heilsverlust, Unrecht und Lüge verkörpert würden, könnten sie keine schändlichere Gestalt annehmen als die des Schweines." Hammad B. Aadschred verfasste eine Satyre gegen Beschschar B. Burd, in welcher er ihm alle Eigenschaften des Schweines beilegt. 620) *Der Witz des Fuchses*, seine List und Schlauheit. Saalebi führt einen Vers Tharafa's an, der vom Fuchse spricht, und eine Stelle aus einem Sendschreiben Ssabi's, wo dieser eine Jagd beschreibt: der Wolf jagt den Fuchs, der Fuchs den Igel, der Igel die Schlange, die Schlange die Maus, die Maus das Ei des Huhns u. s. w. 621) *Die Jagd der Hyäne*, von dem was schwer zu erlangen und nichts werth. 622) *Die Hässlichkeit des Affen.* Man erzählt, dass der Dichter Beschschar sich über keinen der satyrischen Verse Hammad B. Aadschred's (Nr. 619) mehr geärgert als über den, in welchem er ihn blinder und hässlicher als einen Affen schalt. Einer der Chalifen, deren Hofarzt Bachtjeschuu, sagte zu einem seiner Vertrauten: „Bachtjeschuu hat in seinem Gesichte etwas vom Affen." „„Umgekehrt,"" antwortete der Vertraute: „„der Affe hat in seinem Gesichte etwas von Bachtjeschuu"". 623) *Das Erzählen des Affen*, von vielem Geschwätze, weil die Affen unter sich plaudern wie die Menschen. Der Dichter Ibn-or-Rumi sagte zum Grammatiker Achfesch:

Heil dir, Ebu 'l-Hasan! was kann dir fehlen,
Da du besitzest alle Trefflichkeit:
Vom Affen hast du ganz die Hässlichkeit,
Und nimmst es mit ihm auf auch im Erzählen.

---

1) Arabb. provv. II, p. 333, prov. 61. Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 388, prov. 237. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 431, prov. 24. Fl.

624) *Der Schenkel des Hasen*, von dem was klein und wenig. In einer Satyre auf Harire Bedr el-Ghadani heisst es:

Ich dachte mir, Ghadani sei ein Herr
So dick als wär' er ein Heuschreckenheer;
Doch tränket ihn gar leicht was Mücke tränkt im Rasen,
Und sättigt ihn gar leicht der Lauf von einem Hasen.

625) *Mekka's Gafelle*, von etwas ganz Gesichertem, wie die Gafellen im Gebiete Mekka's, wo nicht gejagt werden darf [1]). So sagt der Dichter Abdallah B. Hasan B. Hosein in einer Beschreibung von Frauen:

Von täuschendem Gesicht, das euch enttäuscht sofort,
Gafellen Mekka's, die zu jagen ist verboten;
Im Laster sehen sie nur lindes Schmeichelwort,
Und Zoten horchen sie gleich kirchlichen Geboten.

626) *Eine beleibte Waldkuh*, metonymisch für schönes Weib; wobei vorzüglich auf die grossen Augen der Waldkuh Rücksicht genommen wird. 627) *Die Krankheit der Gafelle*, von steter Frische und Gesundheit, weil Gafellen niemals krank [2]). 628) *Das Auge der Gafelle*, von schönen Augen; so sagt Motenebbi:

Die Nacht kam schwarz, wie ein Gafellenauge,
Es ging der Schmerz wie Wein durch mein Gebein [3]).

XXXI. Hauptstück. Von dem was sich auf Katzen und Mäuse bezieht. 629) *Die Katze Abdallah's*, von dem was viel verspricht, aber sich nicht gut ausweist. So sagt Beschschar Ebu Mochalled:

Ich war des grossen Haufens Löw' so lang ich klein;
Seitdem ich gross, werd' ich von Niemandem begehrt.

630) *Die Maus von Aarim*, von einem Schwachen der einen Starken überwältigt, wie die Maus von Aarim, welche so lange an dem berühmten Damme nagte, bis sie denselben durchgefressen und das Land vom ausbrechenden Wasser überschwemmt ward, wie es im Koran (Sur. 34, V. 15) heisst: Und wir sandten über sie die Fluth von Aarim. Chalid B. Ssafwan, vom Chalifen Mehdi gefragt, was er zu den Prahlereien eines Jemeners sage, der mit seinem Geburtslande gross that, antwortete: „Was soll ich sagen von Leuten, die entweder Leder gerben, oder gestreiften Zeug weben, oder Affen führen, oder bartmäulige Kameele reiten, — die von einer Maus ertränkt, von einem Weibe gelenkt, vom Wiedehopf geleitet werden?" [4]) Ebubekr

1) Arabb. provv. I, p. 134, prov. 418. Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 155, prov. 22; p. 748, prov. 114. Fl.

3) Motenebbi, der grösste arabische Dichter. Wien 1828. S. 178.

4) Bezieht sich auf die Königin Bilḳis und den Wiedehopf, der ihre Gesandten zu Salomo führte. Fl.

el-Chuareſmi sagt, indem er von dem Bestreben des Kämmerers Tasch, den Ebu'l-Hasan el-Moſeni zu tödten, spricht:

Es wundre euch nicht wenn ein Sperling Falken jagt,
Indem man Löwen auch mit Lämmern jagt,
Indem das Reich Homeir's zerstörte eine Maus,
Und eine Mücke ward Ruin von Kanaan's Haus.

Das letzte bezieht sich auf die Mücke, welche dem Nimrod in die Nase fuhr und die Ursache seines Unterganges ward. 631) *Die Moschusratte,* welche Bisamgeruch um sich verbreitet. 632) *Die Maus des Bisch* (Napellus), welche Gift frisst ohne dass es ihr schadet. 633) *Die Maus des Kameels* ist eines mit der Bisamratte, indem sie denselben Geruch verbreitet. So sagt ein Dichter, der ein Kameel beschreibt:

Aus seinem Lager bricht die Moschusmaus hervor,
Wenn Glanz des Morgens steigt vom Firmament empor.

XXXII. Hauptstück. Von dem was sich auf die Eidechse, die Wüstenratte, den Igel und den Krebs bezieht. 634) *Die Eidechse des harten Gesteins,* weil sie in keinem anderen nistet, aus Furcht, dass die Steine niederrollen möchten [1]). So sagt Koseijir:

Und wenn du willst, so sag' ihm unverhohlen:
Ich fand dich Felseneidechs so gestellt,
Wie die, so wohnt im festesten Gestein,
Von dem nicht leicht die Steine niederrollen.

635) *Die Eidechse von es-Siha* (Nr. 581), metonymisch nach Einigen für Stärke, nach Anderen für Niedrigkeit, nach Anderen für Fettigkeit. 636) *Die Zehen der Eidechse,* für etwas sehr Kurzes. So sagt man: Kürzer als die Zehen der Eidechse, wie man sagt: Kürzer als die Zehen des Katha, als die der Trappe [2]). Die Araber halten Gutes von einer langen und breiten, Schlechtes von einer kurzen und schmalen Hand, indem die erste Freigebigkeit, die zweite das Gegentheil anzeige. 637) *Der Gang der Eidechse,* vom Hin- und Herschiessen. 638) *Die letzten Züge der Eidechse,* für das Langwierigste, weil kein Thier so grosse Lebenskraft besitzt als die Eidechse und der Scarabäus, die, wenn man sie schon längst für todt hält, noch Lebenszeichen von sich geben [3]). 639) *Die Tränke der Eidechse.* Man sagt: Geträukter (d. i. weniger durstig) als die Eidechse, welche niemals säuft, indem sie, wenn sie durstig, sich bloss mit aufge-

1) Arabb. provv. I, p. 105, prov. 312. II, p. 13, prov. 40. Fl.

2) Arabb. provv. II, p. 295, prov. 140. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 394, prov. 159. II, p. 44 u. 45, prov. 55 u. 58. Fl.

Digitized by Google

sperrtem Maule gegen den Wind kehrt [1]). Daher sagt man von einer unmöglichen Sache: das und das wird nicht geschehen, bis die Eidechse und der Fisch dieselbe Natur und dasselbe Bedürfniss haben werden [2]). 640) *Gefühlloser* und *undankbarer als die Eidechse*, welche ihre Jungen frisst [3]). Dasselbe, sagt Saalebi, thut die Katze, deren Hartherzigkeit gegen ihre Jungen doch nicht sprichwörtlich geworden [4]). 641) *Die Jahre der Eidechse*, d. i. ein hohes Alter. So sagt Rubet Ibn-ol-Adschdschadsch:

Und lebte ich so lang die Eidechs lebet,
Seit Noah's Zeit, schon lange vor der Fluth,
Als harte Steine weich wie Lehmen waren:
Niemand sagt mir für Tod und Alter gut [5]).

642) *Der Gestank der Wüstenratte*, für etwas Unerträgliches, der Wüstenratte von Gott als Waffe zur Vertheidigung gegen die ihr nachstellenden Feinde gegeben, die sie damit in die Flucht jagt, indem sie denselben ihren Wind in's Gesicht bläst; aber auch als Erwerbsmittel, indem sie das Nest der Eidechse aufsucht und derselben dreimal in's Gesicht farzt, wovon diese besinnungslos zur Erde fällt, worauf die Wüstenratte die Eier der Eidechse frisst. Sie ist daher äusserst schwer zu fangen. Das Sprichwort sagt von Zweien, die auf immer von einander getrennt: Die Wüstenratte hat dreimal zwischen sie gefarzt [6]), oder: Die Wüstenratte hat sie getrennt. Er-Rebii Ibn-ol-aatik sagt in einer Satyre:

Als Wüstenratten kommt ihr angezogen,
Wie Böcke stinkend und wie faule Häute.

Ein anderer Dichter:

Komm dem Emire nicht zu nah mit Mund und Nase:
Die — sind viel stinkender als des Sarban's Geblase.

643) *Der nächtliche Gang des Igels*, der in der Nacht nicht schläft, sondern immer herumtrippelt. So sagt der Wefir Ssahib in einem seiner Sendschreiben: „Eindringender als ein Todesfall, — pfeilschiessender als die Beni Soal; — wenn ihn die gesprenkelten Schlangen sehen, so wissen sie, dass ihre Zeit gekommen, — und wenn ihn die Löwen erblicken, so wird es ihnen nicht from-

---

1) Arabb. provv. I, p. 573, prov. 179; vgl. p. 378, prov. 110, u. II, p. 509, prov. 336. Fl.

2) Arabb. provv. I, p. 383, prov. 127; p. 740, prov. 156. Fl.

3) Arabb. provv. I, p. 37, prov. 92. Fl.

4) Doch giebt es wenigstens ein Sprüchwort: كهرّة تأكل اولادها, Arabb. provv. II, p. 396, prov. 282. Fl.

5) Arabb. provv. II, p. 155 u. 156, prov. 246; p. 341, prov. 74. Fl.

6) Arabb. provv. II, p. 206, prov. 25. Fl.

Digitized by Google

men; — den im Finstern Bettelnden rettet vor ihm nicht die Mitternacht, — und den Reiter im Dunkeln schützt vor ihm nicht die schwärzeste Nacht; — heranstürzend wider die Helden mit des Stromes Macht, — und wachend wie der Igel wacht.“ — 644) ***Die Nacht des Igels,*** **eine schlaflose. 645)** ***Die Rauhigkeit des Igels*****, für alles Rauhe und Borstige. So sagt Koschadschim in der Beschreibung der Wassermelone:**

Ein gutes Ding, das Wohlgeruch uns bringt,
Dem Gebenden die Gabe schon bedingt;
Indem er selbe giebt, der Wohlgeruch
Von Moschus und von Ambra uns durchdringt.
Von aussen rauh und borstig wie der Igel,
Von innen weich wie fromme Hymne klingt;
Und wird sie aufgeschnitten, ist's ein Essen
Wo mit Safran der Honig sich umschlingt.

646) ***Der Krebsgang*****, von allem Rückgängigen. 647)** ***Die Krebsfüsse*****, für fein gekritzelte Schrift, wie im Deutschen Spinnenfüsse und im Französischen pieds de mouche.**

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Die tamulische Bibliothek der evang. luth. Missionsanstalt zu Leipzig.

Von

Director K. Graul.

Unterzeichneter ist so eben aus Ostindien von einer ziemlich vierjährigen Reise zurückgekehrt, deren Hauptzweck es war, die alten dänisch-halleschen Missionen auf der Coromandel-Küste, die seit etwa fünf Jahren der Leipziger Missions-Gesellschaft von der dänischen Regierung übertragen wurden, zu besichtigen, die dortigen Verhältnisse in Bezug auf den Missionszweck zu erforschen und sich der tamulischen Sprache und Literatur in ihren beiden Dialecten möglichst zu bemächtigen, um so die hinausgehenden Missionare schon hier darin orientiren zu können. Er wurde auf seinen Wunsch zugleich beauftragt, für die Leipziger Missionsanstalt eine tamulische Bibliothek zu sammeln. In der Voraussetzung, dass eine nähere Kenntniss der mitgebrachten tamulischen Werke für alle Indologen von Interesse sein möchte, giebt er nun in diesen Blättern zuerst ein allgemeines Verzeichniss derselben (mit Auslassung minder bedeutender christlicher Sachen) und wird theils hier, theils in den „Missionsnachrichten der ostind. Missions-Anstalt zu Halle", die so eben zu einem missions-wissenschaftlichen Organ umgestaltet werden, eine Analyse der wichtigsten Werke nacheinander folgen lassen. Er ergreift zugleich die Gelegenheit, das indologische Publicum zu benachrichtigen, dass er die Herausgabe einer „Bibliotheca Tamulica in Uebersetzungen" beabsichtigt und auch bereits damit beschäftigt ist. In dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift vielleicht schon etwas Näheres darüber.

I. Der Catalog *).

A. Grammatische Werke.

1) Pêrachattijam (Ein dem Agastja zugeschriebenes grammatisches Werk), durchges. von Vethagiri muthelîâr. 1850—51. Unvollendet.

2) Der erste Theil des Tolkâppiam („Altes Gedicht"), der die Lehre von den Buchstaben enthält, mit dem Commentar des Natchinârkkinijer, durchgesehen von Mahâlingeijer.

3) Nannûrkâṇḍicheijurei (Kurzer Commentar der Nannûl d. i. der guten — grammatischen — Regel) von Vêthagiri muthelîâr aus Kalattûr. 1829—30.

---

*) Bei der Umschreibung der tamulischen Büchertitel in römische Charaktere hat lediglich die Aussprache als Princip gedient. — Die Werke, bei denen nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, sind sämmtlich gedruckt.

Digitized by Google

4) Ilakkaṇappantchachangelil nannûnmûlamum achapporuṇmûlamum purapporuṭchilakkijattôḍu veṇpâmâlei mûlamum (Von den fünf Theilen der Grammatik: 1) der Text der Nannûl, — welcher die beiden ersten Theile, die Lehre von den Buchstaben und von den Wörtern in sich fasst, — 2) Anleitung zur Anfertigung erotischer Poesien, — als die erste Hälfte des dritten Theils und 3) der Text der Veṇpâ = mâlei für die Anfertigung heroischer Poesien, als die zweite Hälfte des dritten Theils der Grammatik, nebst Mustergedichten) durchges. von Tâṇḍavarâjamutheliâr 1835.

5) Grammatica Tamuliensis (Eine engl. Uebersetzung der Nannûl mit Anmerkungen, Wörterbuch, und Auszügen aus den besten Commentaren u. s. w.) von W. Joyes und S. Samuel Pillay, einem Mitgliede der hindu-lutherischen Gemeinde zu Madras. (Bis jetzt fünf Hefte.)

6) Vîramâmuniver tonnûlvilakkam („Erklärung der alten Regel von Vîramâmuniver", i. e. Tamulische Grammatik von Beschi mit Commentar.)

7) Tolkâppia sûttiravirutti (Ausführlicher Commentar zu einem Sûtra des Tolkâppiam) von Sivanjânatambirân. Manuscript.

8) Ilakkaṇa kottu (Sammlung grammatischer Regeln) von Sâminâtha tambirân. Manuscript.

9) Kârichei (Metrik) von Amirda sâchara muniver, mit einem ausführl. Commentar von Kuṇa sâchara muniver, durchgesehen von Vêthagiri mutheliâr.

10) Kârichei mûla pâḍam (Prosodie) von Amutha sâchara muni und Taṇḍialangâram (Redefiguren), von Taṇḍijâsirier, — durchges. von Vèthagiri mutheliâr.

11) Uvamâna Sangiracham („Gleichniss-Summarium") von Tiruvêngaḍeijer, sammt Rattinachurukkam (Juwelen-Sammlung), eine Sammlung in der erotischen Poesie üblicher Gleichnisse u. s. w., durchges. von Ârumuchapüllei aus Tiruchinâppalli und herausgeg. von Varathappa mutheliâr aus Tiruvallikköṇi. 1837.

12) Irusolalangâram, Mutcholalangâram („Zwei-Wort-Schmuck," „Drei-Wort-Schmuck" i. e. rhetorische Figuren, worin zwei oder drei Dinge miteinander verglichen werden, das tertium comparationis aber in einem mehrsinnigen Worte liegt), durchges. von Kuppeijeravergel aus Taṇṇîrkkulam und herausgeg. von Narâjaṇa sâmi mutheliâr aus Puthuvei.

13) Prajôcha vivêcha mûlam (Der Text einer nach Analogie der Sanskrit-Grammatik verfassten tamulischen Syntax) von Suppiramaṇiatitchather aus Tirukkuruchûr, durchges. von Irâsa Kôbâla mutheliâr. — Dazu ein Commentar in Manuscript.

14) Beschi Sen-tamizh = (i. e. Hochtamulische) Grammatik, aus dem Lateinischen ins Engl. übersetzt von Babington.

15) Grammatica latina-tamulica in Bezug auf das Koḍun Tamizh oder Vulgär-Tamul von Beschi. 1813.

16) A Grammar of the Tamil Language by C. F. E. Rhenius. Madras 1836.

17) Tamizh ilakkaṇa nûr surukka vinâ viḍei (Ein kurzer Abriss

der tamul. Sprachlehre in Fragen und Antworten), von Pope, englischem Missionar in Tirunelvèli (jetzt in Tandjâur), Madras 1846.

B. Lexicalische Werke.

18) Sûḍâmaṇi nichaṇḍu, Text und Commentar (Wörterbuch, von Maṇḍala purushen, die ersten zehn Kapitel) durchges. von Munijappa mutheliâr.

19) Pathinôrâvathu nichaṇḍu, Text und Commentar (das 11te, zu Sûḍâmaṇi nichaṇḍu gehörige Kapitel, welches die Synonyma enthält), durchges. v. Mâmu püllei.

20) Panniraṇḍâvathu nichaṇḍu (das 12te zu Sûḍâmaṇi nichaṇḍu gehörige Kapitel), desselben Inhalts, wie Nr. 24, nur in Versen.

21) Sênden tivâcharam (Wörterbuch von Sênden), durchges. von Tâṇḍaverâja mutheliâr.

22) Sathuracharâthi, Tamulisches Wörterbuch in 4 Abtheilungen (1) Die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes, 2) die verschiedenen Benennungen eines Gegenstandes, 3) die Bezeichnungen, die mehrere Species in sich fassen, 4) die Worte, die miteinander reimen), von Beschi

23) A manual dictionary of the Tamil language published by the Jaffna Book-Society. 1842. (Durchweg tamulisch.)

24) Tocheippêr vilakkam (Wörterbuch über diejenigen Gegenstände, die in mehrere Species zerfallen) in Prosa von Vèthagiri mutheliâr.

25) Inijânârpathu (Vierzig Stanzen, worin diejenigen Dinge aufgezählt werden, die angenehm sind) von Pûthansènden.

26) Dictionary, Tamil and English, by T. P. Rottler. 1830.

27) Manual lexicon for schools, by Rev. J. Knight und Rev. J. Spaulding (Englisch-tamulisch). Madras 1844.

28) Dictionarium Latino-Gallico-Tamulicum, auctoribus duobus missionariis apostolicis congregationis Missionum ad exteros. Pudichery 1846.

29) Maleijacharâthi (Ein botanisches Wörterbuch) von Simon Kâsi Cheṭṭi, Mitglied des gesetzgebenden Raths in Ceylon). Madras 1844.

C. Epische Werke.

30) Srîmat Kamba râmâjaṇam (Kamben's Râmâjaṇa). Drei Theile (Bâla kâṇḍa, Ajôd'ja kâṇḍa, und Âraṇja kâṇḍa), durchges. von Vêngaḍâsala mutheliâr.

31) Vâlmîchirâmâjanattin vasanam (Râmâjana des Valmîki in Prosa) von Ajjâveijangâr, durchges. von mehreren Gelehrten. Unvollendet.

32) Mahâbâratha vasanam (Mahâbhârata in Prosa) von mehreren Gelehrten. Unvollendet.

33) Sîthâvidjajam („Die Eroberung der Sîtâ"), aus dem Sanskrit von Sundarâsârier aus Tirukkôṭṭijûr.

34) Neiḍatham mûlamum ureijum (Die Geschichte des Nala und der Damajanti mit Commentar) von Athivîrarâma pâṇḍijen, commentirt von Vèthagiri mutheliâr.

35) Nalachakkiravarttikathei (Die Geschichte des Königs Nala) nach dem Sanskrit in Prosa, durchges. von Supparâja ubâttiâr.

36) Srîkrishna svâmi tûthu (Die Botschaft des Gottes Krischna) von Villiputtûrâzhvâr sammt Commentar von Kumâra svâmi tèsicher aus Kânchipuram.

D. Lyrische Werke.

37) Têvâram (Eine Sammlung von Hymnen auf verschiedene Sivaheiligthümer). Manuscript.

38) Tiruvâsacham (Siva-Hymnen), von Mânikkavâsacher, durchges. von Vêthagiri mutheliâr.

39) Tiruppâdettiraḍḍu (Hymnensammlung im Achavel-, Kalitturei und Veṇpâ-Versmaass zu Ehren Siwa's) von Paṭṭṇattuppüllеijâr (aus Câvêrypaṭṭnam), durchges. von Singâra mutheliâr aus Maḍipâkkam und herausgeg. von Mathurei mutheliâr aus Pâkkuppöṭṭei.

40) Tirukkôveijâr (400 allegorische Stanzen, in denen das Verhältniss des Gottes Siva zu dem Gläubigen unter dem Bilde sinnlicher Liebe dargestellt wird, und in deren jeder eine Anspielung auf das Siva-Heiligthum in Sittambalam vorkommt) von Mâṇikkavâsacher, durchgesehen und nach dem Commentar des Nachinârkkinijer verbessert von Najanappa mutheliâr.

41) Muttuttâṇḍaver Kirttanam („Die Lobpreisungen des M.“ deren Gegenstand Siva, als Sabânâther von Sittambalam ist), durchges. von Suppiramaṇijapaṇḍither.

42) Tiruppâḍettiraṭṭu (Eine Sammlung von Siva-Hymnen) von Tâjumâna svâmi, durchges. von Saravaṇapperumâleijer.

43) Aruṇagirijandâthi (Lob des Siva, der zu Aruṇagiri i. e. Tiruvaṇṇâmalei einen Tempel hat, in Strophen, wo stets das letzte Wort der vorhergehenden zum Anfangswort in der folgenden wird), von Kucheinamasivâjatêver, durchges. von Têvagiri mutheliâr und herausgeg. von Vîrapattirasöṭṭiâr. 1850—51.

44) Tiruppuchazh („Das heilige Lob“, eine Sammlung von Hymnen auf verschiedene Sivaheiligthümer) von Aruṇagirinâther, durchges. von Pâlânanda svâmigel aus Tandjaur.

45) Kander anubûthi („Die selige Geniessung des Kriegsgottes Skanda“) durchges. von Ârumuchattambirân aus Tiruppôrûr und herausgeg. von Mathurei mutheliâr. 1829—30.

46) Kander alangâram („Lob des Skanda“) von Aruṇagiri nâther, durchges. von Vêthagiri mutheliâr und herausgeg. von Ilaṭchumani mutheliâr aus Kârṇôdei. 1850—51.

47) Tirumuruchâttuppaḍei („Kârtikêja's tröstendes Kriegs-Zeug“) von Nakkîra tever (jenem Madura-Akademiker, der der Sage nach von einem Dämon eingesperrt und von Kârtikêja auf diese Hymne hin befreit wurde), durchges. von Vêthagirimutheliâr und herausgeg. von Mathurei mutheliâr, 1850—51.

48) Tivvijapprabandam nâlâjirattul muthel âjiram („Das erste Tausend der viertausend Stanzen des göttlichen Gedichts“ zum Lobe Vischnus) von Arzhvârâthigel, d. i. von den Vaischnava-Aposteln.

Digitized by Google

49) Âzhvâr nûttandâthi (Des Âzhvâr- i. e. Vischnu-Verehrers, hundert Antâdi Stanzen, zum Preise Vischnu's) von Kamba nâṭṭâzhvâr (kurzweg Kamben), nach vielen Handschriften durchgesehen von Vêngaḍâsala muthelıâr.

50) Tiruvêngaḍa mâlei (Versguirlande von Tiruvêngaḍa i. e. Tirupati mit dem Vischnu-Heiligthum) von Tivja kavi püllei perumâl eijangâr, der auch azhachija maṇavâla tâsen heisst), durchges. von Ârumuchattambirân und herausgeg. von Mathurei muthelıâr. 1829—30.

51) Tiruvêngaḍattandâthi (100 Antâdi-Stanzen zum Preise des Vischnuheiligthums in Tirupati) von Tivja Kavi pülleipperumâl ajangâr, durchges. von Aṇṇâsvâmi nâjacher.

52) Tiruvaranga pathittuppattandâthi (Zehnmalzehn Antâdi-Strophen zum Lobe des Vischnu-Heiligthums in Sriranga bei Tritschinopoli), von Tiruvêngaḍâsala muthelıâr aus Puthuvei.

53) Tiruvaranga kalambacham („Misch-Gedicht zum Lobe des Vischnuheiligthums in Srîranga") von Tivja kavi püllei pperumâlajangâr, durchges. von Mathurei muthelıâr.

54) Tiruvallikköṇi pârtta sârathi pêril pancha ratnamum viruttamum (Das auf den Wagenlenker des Arjuna d. i. Vischnu von Tiruvallikköṇi, einer Vorstadt von Madras, gesungene Fünf-Juwel und Viruttam — i. e. eine in diesem Versmass verfasste Hymne), herausgeg. von Irâchavâsârier, 1829—30.

55) Kalingattupparaṇi (Kriegs- und Siegeslied in Bezug auf die Eroberung eines Theils des Kalinga Landes von Kullottungen Sôzhen) mit Vergleichung vieler Handschriften herausgeg. von Supparâja muthelıâr, 1840—41.

E. Dramatische Werke.

56) Sachundalei vilâsam (Das Sakontala-Drama).

57) Râma nâḍacham („Schauspiel des Rama") von Arunâsala kavirâjer aus Sîrchazhi, durchges. von Vêngaḍâsala muthelıâr und Râmasâmi nâjacher.

58) Iraṇija vâsachappâ (Ein Drama in Bezug auf die Narasinha-Avatâra des Vischnu), von Râmatchandira kavirâjer.

59) Pûmpâveijâr vilâsam (Das Drama der „schönen Frau" von Majileipuram bei Madras, einer Form der Gemahlin Sivas), von Ârumuchavallel, Madras 1827.

60) Tiruckatchûr Nondinâḍacham (Das „Drama des Krüppels von T.", — eine Art Farce), von Mathura kavirâjer aus Amaramböḍu, durchges. von Munijappa muthelıâr aus Pâripâkkam. 1848—49.

F. Theologische Werke.

61) Sûrija namaskâram, varkka mâlei („Anbetung der Sonne," eine dichterische Composition, in welcher die einzelnen Verse mit den Buchstaben des Alphabets der Reihe nach anfangen), herausgeg. von Appâsâmi muthelıâr aus Poicheippâkkam und von Peria sâmi muthelıâr aus Puthuvei.

62) Tiruvâthavûrer purâṇam (Purâṇa des Saiva-Apostels Mâṇikkavâ-

Digitized by Google

sacher aus Tiruvâthûr) sammt Commentar von Kumâra svâmi têsicher aus Kânchipuram.

63) Perija purâṇam (Legenden-Sammlung in Bezug auf die 63 Siva-Knechte) von Sêkkizhâr, neu commentirt von Mahâlingeijer. Unvollendet.

64) Tiruttoṇḍer purâṇa sâram (Der Kern d. Purâṇa über die heiligen Siva-Knechte) von Umâbathi sivâsâriâr. 1835—36.

65) Tirisirâmaleippurâṇam (Purâṇa zum Preise der Siva-Pagode auf dem Burgfelsen von Tritschinopoli) von Seiva jellappa nâveler, durchges. von Minâdchi sundaram püllei aus Tritschinopali.

66) Viruttâsala purâṇam (Purâṇa des Siva-Heiligthums von Vriďdâsala) von Njânakûttasvâmigel, commentirt von Munijappa mutheliâr.

67) Prabulinga lîlei („Spiel des Prabhu linga" ein Vîra-Saiva-Werk), commentirt von Saravaṇa perumâleijer und Kandasvâmijeijer.

68) Kander purâna vâsacham (Skanda Purâna in Prosa) von Parasurâma mutheliâr aus Vâdathûr.

69) Sivappirakâsakkaṭṭelei („Siva-Glanz-Ordnung", — eine philos.-mystische Sivatheologie).

70) Sivanjânasittijâr (Ein apologetisch-polemisches Saiva-Werk). Von dem ersten Theile, der die Saiva-Religion thetisch feststellt, nur ein Stück; von dem zweiten Theile, der die heterodoxen Secten widerlegt, nur die beiden Kapitel, welche die Lôkâjatika's und die Bauddʼa's in ihren 4 Abtheilungen behandeln. Manuscript.

71) Irusameija vilakkam („Die Beleuchtung der beiden Secten") Polemik eines Vaischnava gegen den Sivaismus. — Auf Palmblättern.

72) Srîmat tennâsârier pirabâvam („Vortrefflichkeit der heiligen Süd-Lehrer"), — ein Werk über die heiligen Abzeichen der Vaischnavas zu Gunsten des Süd-Zweigs derselben.

73) Sachuna Nûl („Ueber die guten und bösen Vorzeichen") von Sittambala mutheliâr aus Seithâburam nach einem Telugu-Werke, von dem Schullehrer Sôma Sundaren nach den Sanskrit-Quellen durchgesehen und herausgegeben 1807—1808.

G. Moralische Werke.

74) Nâladijâr mûlamum ureijum (Sittenlehre in vierstrophigen Stanzen), von Jaina-Gelehrten, commentirt von Vêthagiri mutheliâr.

75) Tiruvalluva nâjenâr tirukkuralinurei (Commentar zum Kural des Tiruvalluver) von Saravaṇapperumâleijer, nebst einem Commentar zu Tiruvalluva mâlei (d. i. den Lobgedichten der Madura-Akademiker auf den Kural.) Madras 1830.

Ein anderer noch mehr vervollständigter Commentar zum Kural von Vêthagiri mutheliâr, nach dem Muster des vorgenannten. Madras 1850—51.

76) Der Commentar des Parimêlazhacher zum Kural. Manuscript.

Digitized by Google

77) Die ersten 24 Capitel des Kural mit dem Commentar des Parimelazhacher und einer erklärenden Paraphrase desselben, von Râmanuja Kavirâjer, nebst englischer Uebersetzung des Textes von W. H. Drew. Madras 1840.

78) Proben aus dem ersten Theile des Kural mit Anmerkungen von Ellis.

79) Mûthurei („Alte Sprüche"), von Auveijâr (der Schwester des Tiruvalluver); ferner Nal vazhi („der gute Weg"), von ebenderselben und endlich Nan neri („der gute Pfad") von Sivappirakâsa Svâmigel, durchges. von Arunâsala muthelîâr und herausgeg. von Ilaṭshumaṇa muthelîâr.

80) Tiruppulvajel kumarêsa sathacham (Hundert Stanzen, moralischen Inhalts, die alle mit einer Anrufung des Kârtikêja von Tiruppulvajel enden) von Guru pâtha tâser, durchges. von Saṇmucha muthelîâr aus Saravaṇapuram.

81) Sathuragiri arappalisura sathacham (Hundert Stanzen moralischen Inhalts, in deren jeder eine Anrufung des Siva zu Sathuragiri vorkommt) von Ambalavâṇakkavirajer, durchges. von Sabâbathi muthelîâr.

82) Maṇavâla nârâjaṇa sathacham (Hundert Stanzen, moralischen Inhalts, die alle mit einer Anrufung des Vischnu von Vêngaḍa enden) von Nârâjaṇa pârâthijâr aus Vöṇmaṇi.

83) Gôvinda sathacham pazha mozhijôḍu mûla pâḍam (Hundert Stanzen, die Sprüchwörter zum Gegenstand haben und alle mit einer Anrufung des Gôvinda schliessen) von Narâjanapârathijâr, durchges. von Vêngadâsala muthelîâr.

84) Taṇḍaleijâr sathacham engira pazha mozhi vilakkam (Moralische Sentenzen, deren jeder ein Lob des Siva von Taṇḍalei beigefügt ist), von Sândalinga Kavirâjer aus Taṇḍaleitchêri, durchgesehen von Pâlânanda Svâmi.

85) Nîthi veṇpâ (Moral im Veṇpâ-Versmaass) mit Vergleichung vieler Handschrr., durchges. von Sabâbathi muthelîâr aus Kânchipuram. 1829—1830.

86) Nîthi neri vilakkam („Die Leuchte des Sittenpfades") von Kumaraguru para svâmi, mit einem Commentar von Sabâbathi muthelîâr.

87) Nîthi neri vilakkam („Leuchte des Sittenpfades") von Kumâraguru para tambirân, mit engl. Uebersetzung, Vocabularium und Anmerkungen von H. Stokes. Madras 1830.

88) Nîthi sâra vâkkijam (Der Kern der Moral in Prosa), zusammengest. von Râma svâmi püllei aus Madras. 1844.

89) Nithi mozhittiraṭṭu, a selection from the writers of Tamil moralists for the use of schools. Madras 1841.

90) Vivêcha sindâmaṇi (Der Ćintâmaṇi der Weltweisheit), — ein Werkchen, das auch unter dem Namen Nîthi-sindâmaṇi (Sitten-Juwel) oder Völlei-sindâmaṇi (Weisses Juwel) bekannt ist, durchges. von Ârumuchattambirân und herausgeg. von Vîrapattirasöṭṭi aus Seithâpöṭṭei. 1829—30.

Digitized by Google

91) Âṇputti-mâlei und Pöṇputti-mâlei („Männer-Ermahnungs-Guirlande und Frauen-Ermahnungs-Guirlande", — in kurzen Sprüchen), durchges. von Vêthagiri muthelîâr und herausgeg. von Arunâsala muthelîâr aus Jözhumûr 1850—51.

92) Pantcha tandira kathei (Die fünf politischen Stratageme, in Erzählungen eingekleidet), durchges. von Supparâja ubâttiâr. 1829—30.

H. Philosophische Werke.

93) Ubaniḍatam (Upanishat, eine Compilation aus Vedantaschriften für Anfänger), commentirt und herausgeg. von Sundarâsarier.

94) Sattappiracharaṇam („Sieben Kapitel" ein Abriss der Vedantaphilosophie in Sanskrit-Sloken mit tamulischem Commentar) von Sêshagiri svâmi, durchges. von Arunâsâla svâmi.

95) Panchatasappiracharaṇam („Fünfzehn Kapitel", — ein Abriss der Vedantaphilosophie in dialogischer Form in Prosa), durchges. von Vêthagiri muthelîâr. (Zwei Exemplare, das eine gedruckt, das andere handschriftlich.)

96) Âtma pôtha pirakâsichei (67 Sanskritslôken über die „Seelenerkenntniss" von Sankarâchârja, in Telugu commentirt von Krishna sâstri und in Tamul von Râmânuja Kavirâjer).

97) Njâna vâsiṭṭam (Die Unterweisung des weisen Vasishtha sc. in der Vêdântaphilosophie) ins Tamul übersetzt von Muni Âlavantâr, und mit einem vollständigen Commentar versehen von mehreren Gelehrten. 1850—51.

98) Satchidânanda mâlei (Guirlande des höchsten Wesens, das Realität, Gedanke und Wonne ist), von Paleijânanda svâmi, durchgesehen von Srî Nivaseijangâr aus Srî Nivâspuram und herausgeg. von Muttu svâmi muthelîâr aus Valavenûr.

99) Ozhiviloḍukkam („Untergang im Nichts"), von Kaṇṇuḍeijavallel, commentirt von Sittambara svâmigel.

100) Mastân sahibu tiruppâdettiraṭṭu („Sammlung heiliger Gesänge von Mastân Sâhib, einem zum Vedantismus bekehrten Muselmann).

101) Kumâra Têver Sâttirakkôvei (Sâstra-Perlenschnur von Kumâra Têver, der ein auserlesener Günstling der grossen Nâjachi in Viruttagiri = Viruttâsalam i. e. Alt-Berg, einer Stadt mit einem berühmten Siva-Tempel im Süden von Madras genannt wird), durchges. u. herausgeg. von Sorûbânandaparatêsi aus Tiruvottijûr. Madras 1829—30.

102) Sasivarna pôtham. Die philosoph. Unterweisung des Sasivarna von Tattuva râja svâmi mit Commentar, durchgesehn von Munijappa Muthelîâr und herausgeg. von Râma svâmi püllei. Madras 1829—30.

103) Bagavat gîtheijurei (Ein Commentar z. Bhagavadgita in Prosa) Manuscript.

104) Avirôthavunthijar (Eklektische Philosophie in 99 Stanzen nebst einem Commentar, der aus 79 tamul. Werken Citate beibringt).

105) Njânavöṭṭijân (Der philosophische Leichenverbrenner, — ein phy-

Digitized by Google

seologisch-mystisches Gedicht) angeblich von Tiruvallaver, durchges. von Munijappa mutheliâr aus Pârippâkkam.

106) Sivavâkkijam (Eine physeologisch-mystische „Seligkeitslehre") durchgesehen von Vêthagiri mutheliâr und herausgegeben von Mathurei mutheliâr. 1850—1851.

107) Achappêj Sitterpâḍel („Gedicht des vollkommnen Weisen," worin jede Strophe mit dem Worte endet „achappêj, i. e. „O du mein teuflisches Herz!" — eine physeologisch-mystische Polemik gegen den Siva-Cultus u. s. w.) durchges. von Vêthagirimutheliâr und herausg. von Vîrapattira söṭṭijâr aus Seithâppöṭṭei. 1850—51.

108) Njânakkummi („Weisheitstanz;" mystisch-philosophisch) von Pâlânanda svâmi aus Madura, durgesehen von Muni svâmi mutheliâr aus Tirumajilei 1850—51.

109) Veirâkkija tîbam (Fackel des religiösen Eifers im Sinne des Yôga) von Sânda linga svâmi.

110) Tarkka sangiracham (Abriss der Logik), aus dem Sanscrit von Râma Krishṇa Sâstriâr aus Kânchipuram.

I. Jurisprudenz.

111) Taruma nûl miruthi sandirichei vivachâra sâra sangiracham, an abridgement of the Smriti chandricâ, a treatise on the municipal law of the Hindus, by Madura Condaswâmi Pulaver of the College of Fort St. George. Madras 1826.

K. Medicin.

122) Mâlika sankalitam (Medicinisches Handbuch) aus dem Telugu ins Englische übersetzt, und mit den tamulischen Naṃen der Medicinen ausgestattet. Madras 1835.

113) Sitterârûḍa nonḍitchindu (Lehre von den giftigen Thieren und der Heilung ihres Bisses im Nonḍitchindu-Versmaass.) durchges. von Sandira sêchara Kavirâdja panḍither und von ihm und Vêngaḍâsala mutheliâr herausgeg.

L. Volksliteratur.

114) Hâritchuvaḍi, Âtti sûḍi, Kondrei vênthen, Vetti vêrkei, vier nach den Anfangsworten benannte Elementar-Schulschriften; die erste ein Buchstabier- und Lesebuch, die zweite (von der Auveijâr) Sittensprüche, ebenso die dritte (von derselben Verfasserin) und auch die vierte (von Athivîra râma pânḍien) durchgesehen und herausgegeben von Vêtha giri mutheliâr aus Kalattûr. 1829—30.

115) Yön suvaḍi (eine Arithmetik, Lehre von den Maassen, Gewichten u. s. w. sammt Jahrescyclus, und andere gemeinnützige Kenntnisse für Elementarschulen) durchgeseh. von Mâmu püllei aus Maṇapâkkam und herausgeg. von Aṇṇâmalei mutheliâr, 1829—30.

116) Pâla pôthacham (Kinderunterweisung), durchges. von Sabâbathi mutheliâr aus Maṇippâkkam und herausg. von Mathurei mutheliâr aus Pâkkuppöṭṭei 1850—51.

Digitized by Google

117) Seithâbura mâlei („Seithâbura-Guirlande, eine Sammlung anagrammatischer Räthsel, in deren jedem zugleich das sivaitische Seithâburam verherrlicht wird), berichtigt von Ponnambala Kavirâjer aus Sèlei, herausgegeben von Umâbathi muthelìâr aus Seithâburam und von Ajjâsâmivâttiâr aus Poicheippâkkam.

118) Tiruttânda sangiracham (eine Sammlung von 1873 tamul. Sprüchwörtern, mit englischer Uebersetzung) von Miss. Percival in Jaffna.

119) Aritchandira sarittiram (Die Geschichte des Haritchandra, eines der 21 ihrer Freigebigkeit wegen berühmten Menschen) durchges. von Pâlânanda svâmigel.

120) Vîrâsâmi ajjerudeija kâsijâttireitcharitram (Beschreibung einer Pilgerreise nach Benares) von Vîrâsâmi ajjer. Madras 1835.

121) Vêthâla kathei („Dämon-Geschichte", eine Sammlung von Erzählungen, die ein Spukgeist dem König Vikramâditja vorgetragen hat).

122) Kathâ mandjari („Ein Strauss Erzählungen")

123) Kathâ sindâmaṇi (Eine Sammlung von Erzählungen, Anecdoten und Räthseln).

124) Avivêcha pûraṇa guru kathei (Die Geschichte von dem erzdummen Guru), durchges. von Saravaṇapperumâleijer aus Tiruttaṇichei.

125) Paramârttaguruvin kathei (Die Geschichte von dem göttlichen Guru), eine Nachahmung des vorstehenden Werkchens von Vîramâmuniver (Beschi), mit lateinischer Uebersetzung.

M. Vermischtes.

126) Kabiler achavel (ein Gedicht von Kabiler, einem der angeb. Brüder Tiruvalluvers, im Achavel-Versmaass, worin unter andern auch die Geschichte der übrigen 2 Brüder und 4 Schwestern gegeben wird) und Jözhuver pâdel (Sieben-Gedicht, verfasst von jenen angeblichen sieben Brüdern und Schwestern, als sie von ihrer Mutter auf Befehl des Vaters im Walde ausgesetzt wurden), durchges. von Vêthagiri muthelìâr und herausgeg. von Mathurei muthelìâr und von Sami nâtha têsicher.

127) Sûṭṭukkavittiraṭṭu (Sammlung von Gelegenheitsgedichten von Sravaṇapperumâl kavirâjer und andern Gelehrten, durchges. von Ârumuchattambirân und herausgeg. von Mathurei muthelìâr. 1829—30.

128) Kokkôcham (De re amatoria) mit einem Commentar von Râma sâmi püllei aus Kottamangalam.

129) Sâthi pêthanûl („Ueber die Kasten-Abtheilungen") Manuscript im Auszuge.

130) Râdjatâni, eine tamulische Zeitschrift, Jahrgang 1844—45.

131) Kalvi Kalandjijam („Wissensscheuer" eine tamul. Zeitschr.) Einige Hefte von 1843—44.

132) Sentamizhilakkija sangiracham (Eine hochtamulische Anthologie) Jaffna 1847.

133) A Compilation of papers in the Tamil language, including several on public business, to which is added a glossary in Tamil and

English on many words used chiefly in the business of the courts, edited by Andrew Robertson of the Madras Civil Service Madras 1839.

134) Tamulische Briefe, aus dem Leben. Manuscr.

N. Christliche Literatur.

135) und 136) Die Bibelübersetzungen von Fabricius und Rhenius.

137) Das evangelisch-lutherische Gesangbuch.

138) Predigten von Fabricius (Manuscript).

139) Vêtha sâstira sarukkam (Christliche Dogmatik von Miss. Rhenius. Nejûr 1838.

140) Njânappatha kîrttanam (Christliche Lieder) von Vêthanâjachen, einem christlichen Dichter in Tandjaur. Manuscript.

141) Sâstira kummi (Eine Satyre über den in den tamulischen Christengemeinden zum Theil noch herschenden heidnischen Aberglauben), von Vêthanâjachen 1850.

142) Karuḍḍuvazhi („Der blinde Weg", eine christliche Polemik gegen das Heidenthum) von Vêthanâjachen. Madras 1847.

143) Njâjappramâṇa vilakkam (Eine Auseinandersetzung des Moral-Gesetzes) von Miss. Bower in Tandjaur.

144) Vêthier ozhukkam (Unterweisung für christl. Katecheten) von Beschi.

145) Sattijavêtha pariḍchei (Untersuchung über den wahren Veda) von Beschi.

146) Vêtha vilakkam (Die Leuchte des göttl. Worts) von Beschi.

147) Luttêrinattijelbu (Die Natur des Lutherthums) von Beschi.

148) Pêthacha maruttel (Die Wiederlegung des Schisma) von Beschi.

149) Christu matha Kanḍanam (Eine Kritik der christl. Religion), herausgegeb. von den Beamten der heidnischen Sathurvêthasittânda sabei, zur Colportage unter den Vaishnavas und Saivas. 1843.

150) Mennjâna pôtham („Wahre Weisheitsheits-Lehre", — gegen die christl. Missionen), durchgesehen von Shaṇmuchakkavirâjer.

Verordnung des Sulṭân ʿAbdulmeġîd zu Gunsten seiner protestantischen Unterthanen [1]).

صورت فرمان جليل الشان معدلت عنوان

دستور مکرم، مشیر مفخم، نظام العالم، مدبر امور الجمهور بالفکر الثاقب، متمم [متمم] مهام الانام بالرأى الصائب، ممهد بنیان

1) Herr Missionar *Schauffler* schickte mir im Dec. 1851 eine lithographirte Copie dieses Fermans mit einer gedruckten englischen Uebersetzung, die ich mit einer etwas mehr wortgetreuen deutschen vertauscht habe. Die

Digitized by Google

الدولة والاقبال، مشيد اركان السعادة والاجلال، المحفوف بصنوف عواطف
الملك الاعلى حالا در سعادتم ضبطيه مشيرى وزيرم محمد پاشا ادام الله
تعالى اجلاله [يه füge hinzu] توقيع رفيع همايونم واصل اوليجق معلوم
اوله كه تبعهٔ دولت عليه‌مدن برونستان [پروتستان] مذهبنه ذاهب
وسالك اولان خرستيانلر شمديه قدر بر نظارت مخصوصه ومستقله
تحتنده اولماملرى وترك ونكول ايتمسى اولدقلرى مذاهب عتيقه‌لرينك
بطريق ورؤساسى بالطبع بونلرك اشلرينه باقه‌مدقلرى جهتله كندولرى
مضايقه وعسرت چكمكده بولندقلرندن كافهٔ صنوف تبعه حقلرنده
دركار اولان كمال برايا پرورى ومرحمت سنيهٔ شاهانه‌م اقتضاسنجه
هيچ بر صنفك دوچار اضطراب اولمسنه رضاى شهريارانه‌م اولمديغندن
ومرقوملر حسب المذهب ايروجه بر جماعت اولدقلرندن مجرد تسهيل
واصلاح امورلريله استحصال اسباب راحت وامنيتلرى ارادهٔ مراحمعادهٔ
ملوكانه‌م اقتضاسندن اولديغنه بناء بونلرك ايچلرندن وكندولرينك
دخى معتمد ومنتخبلرندن بر امين واهل عرض آدم برونستان
[پروتستان] وكيلى ناميله تعيين اولنوب كندوسى ضبطيه مشيرلكى
معيتنده بولنه‌رق وجماعت مرقومه‌نك نفوسى دفترلرى دخى وكيلك
تحت مأموريتنده اوله‌رق ضبطيه طرفندن حفظ اولنوب فولوالت
ودفتانلرى [تولدات ووفياتلرى] وكيل مرقوم معرفتيله اورايه قيد
واشارت [واثبات] قلنمسى ويول تزكره‌لرى [تذكره‌لرى] وازدواج
وخصتنامه‌لرى [رخصتنامه‌لرى] وباب عاليجه [عاليمه] وسائر
محاله متعلق اولمجق معاملات مخصوصه‌لرى وكيل مرقومك وكالته
مخصوص مهريله ممهور عريضه‌لرى اوزرينه اجرا اولنمسى خصوصلرينه
امر وفرمان معدلتعنوان پادشاهانه‌م متعلق اولمسى اولمغين ديوان
همايونمدن اشبو امر جليل القدرم اصدار واعطا اولنمشدر، ايمدى

Fehler der lithographirten Copie sind im obigen Abdruck nach Massgabe der englischen Uebersetzung und nach dem Zusammenhange in Parenthese berichtigt worden.
Fleischer.

Digitized by Google

سنکه مشیر مشار الیه سن بالاده بیان اولدیغی اوزره نظام مذکورك حرف بحرف اجراسیله مرور تذکرەسی وجزیه توزیعی مادەلری نظام مخصوص تحتنده اولدیغندن انك خارجنده بر شیء یاپدیرلمامسی وازدواج ورخصتتنامەلری [رخصتنامەلری] اعطاسی ونفوسی قیدی ایچون کندولرندن بر کونا [کونه] رسم وخرج الدیرلمامسی وتبعهٔ دولتعلیه مدن اولان سائر جماعتلر مثللو بونلرك دخی کافهٔ مصالح ومدقتلرینه [ومدفنلرینه] وعبادتلرینه دائر اولان معاملەلرینك هر درلو تسهیلیله حقلرنده [حقلرنده هردرلو تسهیلیله] معاونت لازمەسنك ایفاسی وکندولرینك ملل سائره طرفلرندن آیینلرینه وامور مصالح دنیویەلرینه والحاصل دینی ودنیوی هیچ بر ایشلرینه قطعًا مداخله ایتدرلمیوب امنًا اجرای اصول مذهبیەلرینه مقتدر اوللری وکرك بو یوزدن وکرك جهات سائرەایله وزه [ذره] قدر رنجیده ایتدرلمیەرك بر وفق مطلوب استکمال وسائر [وسائل] حضور امنیتلرینه اقدام ودقت اولنمسی ولدی الاقتضا وکیللری واسطەسیله مصالح واقعەلرینی باب عالی یه عرض وافادەیه مأذون اوللری ارادهٔ سنیهٔ ملوکانەم مقتضاسندن ایدوکی معلوم درایتەملزومك اولدقده اشبو امر عالیشانم ایجاب ایدن محله قید ایله تبعهٔ مرقومه یدلرنده ایفا اولنەرق احکام منیفەسنك دائمًا ومستمرًا انفاز [انفاذ] واجراسی خصوصنه اهتمام وصرف رویت ایلیه سز شویله بیله سز علامت شریفه اعتماد قیله سز تحریرًا فی اواسط شهر محرم الحرام سنه سبع وستین ومأتین والف

Copie der allerhöchsten gerechten Verordnung.

Dem ehrenwerthen Staatsminister, dem ruhmwürdigen Reichsrath, dem Erhalter der öffentlichen Ordnung, der die Geschäfte des Gemeinwesens mit durchdringender Geisteskraft leitet und die Angelegenheiten der bürgerlichen Gesellschaft mit stets das Rechte treffender Klugheit zum Ziele führt, der das Gebäude der Macht und Wohlfahrt begründet und die Strebepfeiler des Glückes und Ruhmes errichtet, der mit des Allerhöchsten mannigfachen Huldgaben reich ausgestattet ist, — dem gegenwärtigen Polizeiminister Meiner hohen Pforte, Meinem Wezîr Muḥammed Paśa — möge Gott ihm immerwährenden Ruhm verleihen! — sey durch diese Meine allerhöchste, den kaiserlichen Namenszug tragende Verordnung kund und zu wissen:

Digitized by Google

Nachdem die dem protestantischen Glaubensbekenntnisse anhängenden christlichen Unterthanen Meiner hohen Pforte, da sie bis jetzt keiner besondern und selbstständigen Oberaufsichtsbehörde untergeben waren, ihre Angelegenheiten aber von dem Patriarchen und den Primaten der von ihnen verlassenen alten Confessionen natürlich nicht besorgt werden konnten, in bedrängter und schwieriger Lage gewesen sind,

Nachdem ferner, in Gemässheit Meiner für alle Klassen der Unterthanen sich thätig erweisenden allerhöchsten kaiserlichen Menschenfreundlichkeit und Gnade, es Meine Willensmeinung nicht ist, dass irgend eine Klasse derselben Sorgen und Kümmernisen ausgesetzt sey,

In Erwägung, dass die Genannten kraft ihres Glaubensbekenntnisses eine besondere Gemeinschaft bilden und es daher Meinem gnädigen kaiserlichen Willen gemäss ist, dass nicht nur die Verwaltung ihrer Angelegenheiten erleichtert und gefördert, sondern auch für Herbeischaffung der Mittel zu ihrer Ruhe und Sicherheit gesorgt werde:

Also ist an Meine kaiserliche Staatskanzlei Befehl ergangen und demgemäss diese Meine allerhöchste Verordnung von derselben ausgefertigt worden, des Inhalts: dass aus der Mitte der Protestanten und aus der Zahl der ihr Vertrauen geniessenden und von ihnen selbst gewählten Personen ein zuverlässiger und in gutem Rufe stehender Mann mit dem Titel eines protestantischen Geschäftsträgers angestellt, dem Polizeiministerium beigegeben und ihm von Amtswegen die Führung des seitens der Polizei aufzubewahrenden Personalverzeichnisses der genannten Gemeinschaft übertragen werde, in welches durch sein Zuthun die betreffenden Geburten und Todesfälle einzuregistriren sind. Ferner sollen ihre Reisepässe und Heirathserlaubnissscheine, so wie auch ihre bei Meiner hohen Pforte und andern Behörden einzureichenden Privatverhandlungen auf officiellem, mit dem Amtssiegel des genannten Geschäftsträgers versehenem Papiere ausgefertigt werden.

Es ist also Mein allerhöchster kaiserlicher Wille, dass du — der genannte Minister — dafür sorgest, dass diese Verordnung nach Massgabe der obigen Bestimmungen buchstäblich ausgeführt, ferner, nachdem die auf Ausstellung von Reisepässen und Vertheilung des zu entrichtenden Schutzgeldes bezüglichen Punkte einer besondern Verordnung unterstellt worden sind, derselben in keiner Hinsicht zuwidergehandelt, für Ausfertigung von Heirathserlaubnissscheinen und Eintragung in das Personalverzeichniss den Betreffenden keinerlei Gebühren und Gefälle abverlangt, dagegen, wie allen übrigen zu den Unterthanen Meiner hohen Pforte gehörenden Religionsgemeinschaften, so auch ihnen in allen auf ihre Angelegenheiten, Begräbnissorte und gottesdienstlichen Verrichtungen bezüglichen Verhandlungen auf jede Weise Erleichterung und erforderliche Hülfe geleistet, von Seiten der übrigen Confessionen aber durchaus keine Einmischung in ihre religiösen Gebräuche und weltlichen Geschäfte und Interessen, überhaupt in irgend welche ihrer geistlichen und weltlichen Angelegenheiten geduldet und es ihnen dadurch möglich gemacht werde, unangefochten nach den Grundsätzen ihrer Confession zu leben; dass man sie weder auf diese noch auf eine andere Weise im Geringsten belästigen lasse, sondern im Gegentheil mit Eifer und Sorgfalt, wie es sich gebührt, alle zu ihrer Ruhe und Sicherheit nöthigen Massregeln nehme;

Digitized by Google

dass es ihnen endlich nöthigenfalls gestattet seyn soll, durch Vermittlung ihres Geschäftsträgers ihre jeweiligen Angelegenheiten der hohen Pforte zu unterbreiten.

Nachdem dir zur Nachachtung kund gethan worden, dass Solches Mein kaiserlicher Wille ist, soll diese allerhöchste Verordnung gehörigen Ortes einregistrirt und den genannten Unterthanen vollständig zugefertigt werden; ihr aber werdet sorgfältig und aufmerksam darüber wachen, dass die erhabenen Bestimmungen derselben stets und immerdar vollzogen und ausgeführt werden. Solches nehmt in Acht und respectirt den allerhöchsten Namenszug.

Gegeben im zweiten Drittel des heiligen Monats Muharrem, J. 1267 [Nov. 1850] [1]).

Aus Briefen an Prof. Fleischer.

Von Missionar J. Perkins.

Orumia, d. 12. April 1853.

— Vor nun einem halben Jahre wurde der Druck des A. T. in parallelen alt- und neusyrischen Columnen beendigt [2]). Das Altsyrische ist die Peschittho, die neusyrische Uebersetzung haben wir nach dem hebräischen und griechischen Grundtexte gemacht. Es ist ein prächtiger Grossquartband von mehr als 1000 Seiten, den ich Ihnen schicken will, sobald ich von dem endlichen Eingange der im April vor. J. abgegangenen Büchersendung Gewissheit erhalten haben werde [3]). — Einer meiner Mitarbeiter, Dr. *Stoddard*, hat unsere Grammatik des Neusyrischen durchgängig revidirt. Ich hatte im Sinne, Ihnen eine Abschrift des Manuscripts zu schicken, aber das Werk ist dazu nun doch etwas zu umfänglich geworden, und jedenfalls wird Ihnen ein Exemplar des Druckes, den die amerikanische morgenländische Gesellschaft davon veranstaltet, lieber seyn. Wir haben der ebengenannten Gesellschaft Matrizen zum Gusse von Lettern für das Neusyrische geliefert. — Herr *Raffaële*, den ich Ihnen als den Vf. einer sehr guten Geographie in persischer Sprache nannte [4]), hat ein grosses französisch-persisches Wörterbuch beendigt. Er gedenkt damit nach Paris zu gehen, um es dort drucken zu lassen. — Die wöchentlich erscheinende persische Zeitung, von welcher ich Ihnen vor zwei Jahren die erste

---

1) Die englische Uebersetzung hat am Ende noch, entsprechend einem in unserer Copie ausgelassenen في محروسهٔ قسطنطينيه: Given in the protected city of Constantinople.

2) S. Ztschr. Bd. VI, S. 404. Fl.

3) S. Ztschr. Bd. V, S. 393. Diese Sendung ist nun wirklich angekommen; s. das Fortsetzungsverzeichniss der Bibliothekseingänge am Ende dieses Heftes. Fl.

4) S. Ztschr. VI, S. 404, wo der Name *Rafaëli* lautet. Die oben bezeichnete (lithogr.) Geographie befindet sich unter den uns neulich von Herrn Perkins geschickten Büchern. Fl.

Numer [1]) und in vergangenem Jahre den ganzen ersten Band, so weit er uns zugekommen [2]), geschickt habe, gedeiht unter der Redaction des Herrn Burgess fortwährend. — Herr Chevalier Chanykoff von Tiflis brachte vor Kurzem einige Tage bei uns zu und bereiste hierauf Hamadan und andere Orte des alten Mediens, wo er interessante Entdeckungen gemacht hat. — Auch Col. Williams, der englische Commissar zur Regulirung der türkisch-persischen Gränze, war vor wenigen Monaten bei uns. Er und sein Begleiter, der Geolog Loftus, hatten unlängst Susa (das alttestamentliche Schuschan) besucht und dort einen Marmorpalast entdeckt, dessen Ueberreste ihnen von demselben Alter und Charakter wie die von Persepolis zu seyn schienen. Die Fussgestelle der umgefallenen und in Stücken gebrochenen Säulen waren mit Keilinschriften bedeckt, und dasselbe Feld enthielt oft alle drei Schriftsysteme neben einander. Die Namen alter persischer Könige, wie Darius, Artaxerxes u. a., traten hier und da deutlich hervor.

Von Dr. Chwolsohn.

St. Petersburg, d. 3/15. Jun. 1853.

— In Maḳrîzi's Geschichte der Kopten, hrsg. v. Wüstenfeld, fehlt S. ٥٩ Z. 9 ein Wort; dieses lautet in der Hdschr. des Scheich Ṭanṭâwî عَما [3]). — Gegen die Bemerkung des Herausgebers, ebend. S. 12, Not. 3, über das Zeitalter des Ibrâhîm Bin Waṣîf Śâh erlaube ich mir auf das hinzuweisen, was ich Ihnen früher (Ztschr. Bd. VI, S. 408) über das dem Asiatischen Museum gehörige Ex. des كتاب العجايب الكبير dieses Ibrâhîm gemeldet habe Da dasselbe im J. d. H. 607 geschrieben ist, so muss der Vf. früher als um das J. 700 gelebt haben.

Von Dr. E. Osiander.

London, d. 28. Juni 1853.

— Prof. Wüstenfeld hatte mir etwas von einem in London befindlichen Mu'ǵam al-buldân gesagt. Diesem Fingerzeige folgend, war ich so glücklich, das treffliche Werk unter den noch nicht katalogisirten, sondern von dem betreffenden Bibliotheksbeamten, Herrn Dr. Rieu, nur privatim verzeichneten arabischen Handschriften des britischen Museums aufzufinden. Es sind zwei aus Indien stammende Foliobände (Nr. 16,649 und 16,650)

1) S. Ztschr. V, S. 393. Fl

2) S. unten im Fortsetzungsverzeichniss. Fl.

3) Also wörtlich: „Das gemeine Volk ist Blindheit", st. ذُرو عما, d. h. handelt blindlings. Dieser paronomastische Ausdruck scheint sprüchwörtlich zu seyn. Vgl. 1001 N. Bresl. Ausg., II, S. 89, Z. 5: العما عما, wozu ich von Prof. *Caussin* die Erklärung empfing: „locution proverbiale pour dire: les fous ne peuvent agir que follement." Fl.

Digitized by Google

„presented by the sons of Major William Yule 1847.“ Dieser hat im ersten Bande vorn den Titel und eine kurze Inhaltsangabe eigenhändig, mit der Jahreszahl 1800, eingetragen; ausserdem findet sich einmal das Datum Lucnow 1803. Wenn ich recht sehe, so haben drei Personen an dem Buche geschrieben: zwei derselben nur weniges Einzelne mit einer niedlichen Neschî- und einer sehr plumpen Taʿlîḳ-Hand, beide ziemlich correct; das Meiste rührt von einem dritten Abschreiber her und ist an sich wohl leserlich, aber sehr incorrect und lückenhaft; ausserdem fehlen beinahe überall die diakritischen Punkte, oder sie sind falsch gesetzt. Oefters ist auch die Farbe der Blätter so dunkel und die Schrift so abgebleicht, dass man die Buchstaben nur mit Mühe unterscheiden kann. Dazu kommen noch einzelne Defecte. So ist gleich das erste Blatt abgerissen, fehlte aber ohne Zweifel schon damals, als der letzte Besitzer das Werk erwarb, da auf dem jetzigen ersten Blatte persische Randbemerkungen eines frühern Besitzers stehen, welche darauf hindeuten, dass diess für ihn der Anfang der Handschrift war. Ausserdem sind zwischen Bl. 278 und 279 des 2. Bds. 28 leere Blätter, welche das Ende des ك (كم...) und den Anfang des ل (لا) enthalten sollten. Zur Ausfüllung dieser Lücken wird die Oxforder Handschrift dienen, an der hinwiederum das erste Viertel fehlt. — Da ich nicht daran denken kann, ein so umfassendes Werk ganz abzuschreiben, so begnüge ich mich, die in gewisse Fächer einschlagenden Artikel auszuziehen, um sie später mit der Oxforder Hdschr. zu vergleichen. Zuerst habe ich die Angaben über die vorislamische Religion der Araber gesammelt. Die Ausbeute ist, wie ich erwartet hatte, glänzend. Nicht als wären mir viel neue Namen aufgestossen, — wiewohl ich auch in dieser Beziehung nicht leer ausgegangen bin, — aber über die schon bekannten Götzen und heiligen Orte, jedenfalls die wichtigsten, hat mir der Muʿǵam eine Masse neuen Stoffes geliefert. Wenn ich zu meiner freudigen Ueberraschung schon über die Dì minorum gentium, wie أقيصر, جلسد u. a., ganze Folioseiten vorfand, so waren die Nachrichten über die grossen Gottheiten natürlich noch reichhaltiger. Der gemachte Gewinn bezieht sich theils auf den Cultus selbst, theils auf das Alter und die Geschichte der einzelnen Culte; — gerade in der letzteren Beziehung habe ich Manches gefunden, was meine bisherigen Vermuthungen ausdrücklich bestätigt. Besonders werthvoll sind die vielen überall zum Beleg angeführten Verse. In dieser Beziehung allein habe ich bisher Veranlassung gefunden, eine der Behauptungen meines Aufsatzes zu modificiren [1]). Auch gab es wirklich ein besonderes Buch über den altarabischen Götzendienst, das كتاب الاصنام von ابو المنذر [2]), das, neben الكلبى, immer die hauptsächlichste und werthvollste Quelle Jâḳûts bildet. — Gegenwärtig bin ich schon mit meiner zweiten Aufgabe beschäftigt: der Sammlung von geographischen und topographischen Beiträgen für die profane, be-

---

1) Ohne Zweifel die Behauptung von der Unergiebigkeit der Ueberreste altarabischer Poesie für die Geschichte der vorislamischen Religion; s. oben S. 464. Fl.

2) Ḥ. Ch. nennt unter Nr. 9852 bloss das Kitâb al-aṣnâm von dem bekannten Al-Ǵâḥiẓ. Fl.

Digitized by Google

sonders südarabische Alterthumskunde. Weiterhin will ich noch über Syrien, Mesopotamien und namentlich Assyrien das Wichtigste und am wenigsten Bekannte ausziehen.

Gegenwärtig wird hier auf Kosten der Church Mission eine Polyglotta Africana gedruckt, eine Sammlung von je 300—400 Wörtern aus etwa 200 afrikanischen Sprachen oder Dialekten (unter diesen letzteren zum Schluss auch drei arabische). Der Herausgeber, Missionar Kölle aus Würtemberg, hat den Stoff an Ort und Stelle gesammelt. Er hat auch zwei Grammatiken geschrieben, über die Bornu- und eine andere Sprache; ausserdem ist noch Mehreres, namentlich eine Karte des innern Afrika, von ihm zu erwarten.

Herr Geh. Ober-Regierungs-Rath Prof. Dr. Dieterici in Berlin hat mir einen Brief von Dr. Barth an ihn, dat. Kuka d. 19. Nov. 1852, abschriftlich mitgetheilt und mir gestattet, den wesentlichen Inhalt desselben in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen.

Dr. Barth war damals, nach dem Tode seines Gefährten Overweg, im Begriffe nach den noch unerforschten Theilen des grossen Quara-Gebietes, seinem letzten und wichtigsten Reiseziele, aufzubrechen, um nach dessen Erreichung heimwärts zu kehren. Festes Vertrauen auf Gott und die eigene Kraft, erhöht durch das Gefühl voller Gesundheit, begleiteten ihn auf seinen gefährlichen Weg. „Mit dem Fieber", schreibt er, „habe ich abgeschlossen, und das muss ein gewaltiger Tod sein, der mich fassen soll." Im Sommer 1854 hoffte er die Heimat wiederzusehen. — Auf die Frage nach der Bevölkerung des Innern von Afrika antwortet er mit grosser Bestimmtheit: „Aeusserst starke Bevölkerung in den unangetasteten Heidenländern, mittelmässige Bevölkerung in den moslimischen Ländern, sehr geschwächte Bevölkerung in den halb oder ganz unterworfenen Heidenländern, gänzliche Entvölkerung auf den Grenzen zwischen Islam und Heidenthum. Ein Beispiel von dem Ersten, obgleich auch jene Gegenden noch nicht ganz ausser dem Bereiche der verheerenden Razien sind, haben wir in den südlichen Ausläufern unserer Musgo-Expedition gesehen: hier ist die Bevölkerung nicht in eng zusammenliegende Ortschaften vertheilt, sondern Stunden weit erstreckt sie sich ununterbrochen in einzelnen oder zu kleinen Gruppen vereinigten Hütten über die Felder. Und dies scheint der Charakter des grössten Theiles der Heidenländer zu seyn, besonders wo es ausgedehnte Herrschaften sind, was bei den kleinen zerstückten Musgo-Fürstenthümern keineswegs der Fall ist. In den moslimischen Ländern, die auf Verheerung begründet und noch keineswegs zu gedeihlicher Ruhe gekommen sind, ist die Bevölkerung mit Ausnahme der bevorzugten Districte keineswegs stark. Die Volksmenge von ganz Borno schätze ich auf etwa 8—9 Millionen; hier ist der bewohnteste District, so viel ich gesehen, der von Ujē. Die Umgebung und Landschaft von Kano ist leidlich dicht bevölkert."

Digitized by Google

Streifzüge durch Constantinopolitanische Handschriften.

Vom
Gesandtschafts-Attaché **Blau**.

(s. oben S. 400.)

Constantinopel, d. 17. Apr. 1853.

2. *Die Biographien des Ibn el-Ǵauzi.*

Vor mir liegt ein Mscr. aus der Sammlung Herrn Cayol's, 252 Bl. in Quart, oder 25 gezählte كرّاس, deren letztem das Rückblatt fehlt, während sich vor dem ersten zwei überzählige und der Rest eines dritten Blattes finden. Das Datum der Abschrift am Schlusse ist ausradirt; doch lassen die schönen kräftigen Schriftzüge auf ein Alter von wohl einem halben Jahrtausend schliessen. Punkte waren ursprünglich nur sehr spärlich gesetzt, und auch von der zweiten Hand, der wir die Ergänzung einzelner Blätter danken, ist nur ein kleiner Theil derselben nachgetragen. Eine dritte Hand hat das Ganze revidirt und stellenweise vocalisirt, ohne jedoch alle Fehler zu berichtigen.

Der Anfang — etwa ein Blatt, und mit ihm der Titel des Werkes, — fehlt. Frühere Besitzer der Hdschr. ersetzten diesen Mangel, indem sie eigene Titel schufen und vorn hinein schrieben. Deren trägt die Handschr. gegenwärtig zwei: von sehr junger Hand stammt ein طبقات حنفية „hanefitisches Classenbuch", von älterer der Titel تاريخ الذهب, dessen letztes Wort aber selbst erst wieder durch Veränderung aus الذهبى entstanden ist. Dass es nicht des Ḏahabî Târich el-islâm war, sah ich zwar sofort, doch würde ich es beim ersten Hineinlesen, jener Titelangabe trauend, leicht für das Classenbuch desselben Schriftstellers gehalten haben, aus welchem Sujûṭî den von *Wüstenfeld* herausgegebenen Auszug gemacht hat [1]), — wenn nicht gleich die Vorrede den Verfasser als zu Baǵdâd wohnhaft bezeichnet hätte, was auf den Ḏahabî el-Miṣrî nicht passt. Kurz der Titel unserer Handschrift ist ein Falsum.

Eine wichtige Angabe der Vorrede ist vor allen folgende: وسّعت القول فيه فى كتابى المسمّى بتلبيس ابليس „hierüber habe ich mich weiter verbreitet in meinem Buche Telbîs Iblîs". Dieser pikante und in der arabischen Literatur einzige Titel liess mit Sicherheit als Vf. des Werkes erkennen: Abulfaraǵ ʿAbderraḥmân ibn ʿAlî ibn el-Ǵauzî el-Baǵdâdî (s. Ḥâǵî Chalfa ed. Flügel, II, p. 399, Nr. 3528). Die Wahl unter den verschiedenen Schriften dieses gelehrten Mannes war nunmehr nicht schwer: ohne

1) Liber classium — — auctore Abu Abdalla Dahabio. In epit. coegit et continuavit Anonymus, ed. Wüstenfeld, Gött. 1833. — Wenn es noch eines Beweises bedarf, dass Sujûṭî der Epitomator war (s. Wüstenf. Gesch. d. arab. Aerzte S. 158), so giebt ihn Sujûṭî selbst in der Vorrede zu seinem, mir durch Hrn. Cayol's Liberalität ebenfalls handschriftlich vorliegenden تاريخ الخلفاء, das als Quelle der sujûṭischen Compendien die طبقات الذهبى nennt.

Zweifel hatte ich vor mir das Telkîh fuhûm el-utre fi't-târich we's-sire. Herbelot (Bibl. Or. III, p. 394 der Haager Ausg.) giebt nur den Titel des Werkes; Ibn Challikân (Nr. 378) ausser demselben nicht viel mehr als die Bemerkung, dass es nach Art der Ma'ârif des Ibn-Kuteiba gearbeitet sei. Die allgemeine Inhaltsanzeige bei Ḥâǵî Chalfa (II, p. 417, Nr. 3562) stimmt zu dem, was die Handschrift enthält; den dort gegebenen Anfang konnte ich nicht vergleichen, da er, wie gesagt, in der Handschrift fehlt.

Ich gebe zunächst ein Stück aus der Vorrede. Mag es zugleich als Beitrag zur Biographie des Verfassers und als Uebersicht des Inhalts dieses seines Werkes angesehen werden. — Nachdem er über seinen Stoff und die Behandlungsweise desselben sich weitläufig ergangen hat, wobei die auch von Ḥ. Chalfa bezeugte Hinweisung auf Ibn-Kuteiba wahrscheinlich mit dem ersten Blatte verloren gegangen ist, lässt er sich über den Plan seines Werkes folgendermassen aus:

فاذكر بابا فى فضل الاوليا والصالحين ثم اردفه بذكر نبيّنا صلى الله عليه وشرح احواله وآدابه وما يتعلّق به ثم اذكر المشتهرين من الصحابة بالعلم المقترن بالزهد والتعبد وآتى بهم على طبقاتهم فى الفضل ثم اذكر المصطفيات من الصحابيّات على ذلك القانون ثم اذكر التابعين ومَنْ بعدهم على طبقاتهم فى بلدانهم وقد طفتُ الارض بفكرى شرقًا وغربًا واستخرجتُ كل من يصلح ذكره فى هذا الكتاب من جميع البقاع وربّ بلدة عظيمة لم ار فيها من يصلح لكتابنا وقد حصرت اهل كل بلدة ورتّبتهم على طبقاتهم ابدأ بمن يعرف اسمه من الرجال ثم اذكر بعد ذلك من لم يعرف اسمه فاذا انتهى ذكر الرجال ذكرت العابدات من ذلك البلد على القانون وربما كان فى البلدة من عقلاء المحانين (المجانين .l) من يصلح ذكره من الرجال والنساء فاذكره وانما ضبطت هذا لترتيب تسهيلا الطلب على الطالب ولما لم يكن بدّ لمركز يكون كنقطة الدايرة رأيت ان مركزنا وهو بغداد اولى من غيره الّا انه ما يحسن تقديمها على المدينة ومكّة لشرفهما بدأت (فبدأت .l) بالمدينة لانها دار الهجرة ثم ثنّيت بمكّة ثم ذكرت الطايف لقربها من مكّة ثم اليمن وعَدَن وعدتُ الى مركزنا بغداد فذكرت المصطفين منهما (منها .l) ثم انحدرت الى المداين ونزلت الى واسط ثم الى الكوفة ثم البصرة ثم الابُلّة ثم عبّادان ثم تُستر ثم شبيزر (شيراز .l) ثم كرمان ثم إرْجاب (أرّجان .l) ثم سِجِستان ثم

نبيل (دَبِّيل .l) ثم البحرين ثم اليمامة ثم دينور ثم همدان ثم قزوين ثم اصفهان ثم الرّى ثم دامغان ثم بِسطام ثم نيسابور ثم طوس ثم هراة ثم مرو ثم بلخ ثم تِرمِذ ثم بخارا ثم فرغانا ثم نخشب ثم ذكرت عُبّاد المشرق المجهولين البلاد والاسماء فلما انتهى ذكر اهل المشرق عدنا الى مركزنا وارتقينا منه الى المغرب فذكرنا عُكْبَرى ثم الموصل ثم الرقّة ثم طبقات اهل الشام ثم المَقْدِسِين (¹ ثم اهل جبلة ثم اهل العواصم والثغور ثم من لم يعرف بلده من عُبّاد اهل الشام ثم عسقلان ثم مصر ثم الاسكندريّة ثم الغرب ثم عُبّاد الجبال ثم عُبّاد الجزاير ثم عباد السواحل ثم اهل البوادى والفلوات ثم من لم يعرف له مستقرّ من العبّاد وانّما لُقى فى طريق فمنهم من لقى فى طريق مكّة ومنهم من لقى بعرفة ومنهم من لقى فى الطواف ومنهم من لقى فى غزاةٍ ومنهم من لقى فى سفرٍ او طريق سياحة ثم ذكرت من لم يعرف له اسم ولا مكان من العبّاد ثم ذكرت طرفا من البُنَيّات الصغار تكلّمن بكلام العابدات الكبار ثم ذكرت طرفا من اخبار عبّاد الجنّ فختمت بذلك الكتاب والله الموفّق بفضله وجوده ۞

„Zunächst gebe ich ein Capitel über die Vorzüge der **Heiligen und Frommen**. Hierauf lasse ich folgen: die Geschichte **unseres Propheten** (Gott segne ihn!), die Auseinandersetzung seiner innern und äussern Verhältnisse und der von ihm befolgten Sitten- und Lebensregeln, und was weiter damit zusammenhängt. Dann führe ich diejenigen **Gefährten des Propheten** auf, welche sich durch Wissensreichthum in Verbindung mit Sittenstrenge und eifriger Religionsübung ausgezeichnet haben, indem ich sie nach ihren Vorzügen in Classen theile; und hierauf, nach demselben Eintheilungsprincip, die vorzüglichsten **Gefährtinnen des Propheten**. Endlich führe ich auf: **die Nachfolger der Gefährten** und die **noch Späteren**, classificirt nach ihren Aufenthaltsorten. Hierzu habe ich im Geiste die Erde nach Osten und Westen durchzogen und alle in diesem Buche schicklicherweise aufzuführenden Personen überall ausgehoben, wobei ich freilich in mancher grossen Stadt Niemand fand, der sich dazu geeignet hätte. Die Angehörigen jeder Stadt stelle ich zusammen und classificire sie, indem ich mit den Männern beginne, deren Name bekannt ist, und dann diejenigen aufführe, deren Name unbekannt ist; nach beendigter Aufzählung der Männer verzeichne ich in derselben Ordnung die frommen Weiber aus der resp. Stadt. Manchmal fanden sich in einer Stadt erwähnungswerthe

---

1) Spätere Synkope von المَقْدِسِيِّين. Fl.

Digitized by Google

vernünftige Wahnsinnige [1]) männlichen und weiblichen Geschlechts; diese führe ich dann ebenfalls auf. Diese Anordnung habe ich festgehalten, um den Nachschlagenden die Mühe des Suchens zu erleichtern.

Da hier ein Anhaltspunkt, gleichsam ein Centralpunkt des ganzen Länderkreises, unentbehrlich war, so schien mir erst unser eigner Wohnort, d. h. Baǵdâd, dazu geeigneter als andere Städte. Jedoch wegen der Heiligkeit von Medîna und Mekka ist es unziemlich, Baǵdâd ihnen voranzustellen. Ich beginne daher mit Medîna, als der Stadt wohin der Prophet und seine Anhänger auswanderten, an zweiter Stelle führe ich Mekka auf, dann Ṭâïf, wegen seiner Nähe bei Mekka, hierauf Jemen und ʿAden, von da wende ich mich zurück nach unserem Wohnort Baǵdâd, und verzeichne die vorzüglichsten Frommen aus diesen Städten. Hierauf gehe ich stromabwärts nach Madâïn, dann weiter hinab nach Wâsiṭ, Kûfa, Baṣra, Obolla, ʿAbbâdân, hinüber nach Tuster, Schîrâz, Kermân, Arraǵân, Sigistân, Deibol (in Sind), zurück nach Baḥrein, Jemâma, Dînewer, Hamadân, Ḳazwîn, Iṣfahân, Rej, Dâmeǵân, Bisṭâm, Neisâbûr, Ṭûs, Herât, Merw, Balch, Tirmiḏ, Bochârâ, Ferǵânâ und Nachśeb; zuletzt führe ich aus diesen Ostländern diejenigen Frommen auf, deren Wohnplätze und Namen unbekannt sind. Nach beendigter Aufzählung der Angehörigen jener Länder wende ich mich nach unserem Wohnort zuück und steige von da nach dem Westen hinauf: nach ʿOkbarâ, Mauṣil und Raḳḳa; dann führe ich auf: die verschiedenen Classen der Frommen aus Damaskus, Jerusalem, Ǵabala und den übrigen Gränzorten von Nordsyrien, zuletzt die frommen Syrer von unbekanntem Wohnort. Hierauf gehe ich weiter nach ʿAskalân, Kâhira, Alexandrien und Maǵreb. Hierauf verzeichne ich die Frommen, welche in Gebirgen, auf Inseln und Küsten, in Steppen und Wüsten lebten; weiter die, von denen man keinen bleibenden Aufenthaltsort kennt, sondern die einmal irgendwo unterwegs angetroffen worden sind, einige auf dem Wege nach Mekka, andere bei ʿArafa, andere bei der Umwandlung der Kaʿba, andere auf einem Feldzuge, noch andere auf einer Reise oder Wanderung. Dann zähle ich die Frommen auf, von denen weder Name noch Ort bekannt ist. Weiter berichte ich Einiges von jungen Mägdlein, die wie erwachsene fromme Frauen geredet haben. Endlich gebe ich noch einige Notizen über fromme Dämonen [2]), und hiermit schliesse ich dieses Werk. Gott aber nach seiner Allgütigkeit giebt glückliches Vollbringen."

Ueber den reichen Inhalt, den diese Einleitung verspricht, Genaueres zu geben, ist mir nur für den vorliegenden kleinsten Theil des Werkes ver-

1) Für uns eine contradictio in adjecto, für die schwärmerische Beschaulichkeit des Morgenlandes höchstens ein Oxymoron, dessen innere Gegensätze durch den göttlichen Liebestaumel eines Maǵnûn und seiner sufischen Nacheiferer längst in Harmonie aufgelöst sind. Fl.

2) Wie nach dem Islâm die Dämonen überhaupt theils gläubig, theils ungläubig sind, so giebt es unter jenen wiederum eine besondere Classe, welche die Uebungen der Religion mit besonderem Eifer verrichtet. Diess sind die „frommen Dämonen." Fl.

Digitized by Google

gönnt, welcher bis zu den Classen der Medinenser reicht. Bl. 4. r. — 6. r. steht das Einleitungscapitel über die Aulijâ. — Bl. 6. r. beginnt die Geschichte des Propheten. Sie ist nicht eine fortlaufende Erzählung, sondern es werden unter einzelnen Ueberschriften mit Anführung der Gewährsmänner die Traditionen zusammengestellt, welche sich auf einzelne Umstände aus dem Leben Muḥammad's beziehen (gerade wie im grossen Classenbuche, s. Ztschr. IV, S. 188, das der Vf. sicher kannte, da er den Ibn Sa'd und el-Wâkidî häufig citirt); z. B. Bl. 13. v. ذكر رعيه الغنم صلى الله عليه وسلّم „wie der Prophet die Schafe weidete"; ebenda: ذكر خروجه صلعم الى الشام مرة اخرى „wie der Prophet ein zweites Mal nach Syrien reiste". Seine erste Reise nach Syrien steht Bl. 11. v. unter der Ueberschrift: ذكر كفالة ابى طالب للنبى صلعم „wie Abû-Ṭâlib der Pflegvater des Propheten war". Das bei dieser Gelegenheit erfolgte Zusammentreffen mit dem Mönche Baḥîrâ (so hier stets vocalisirt) ist in der Zeitschrift schon einigemal zur Sprache gekommen (III, 453; IV, 188; VI, 45 ff. VII, 413 ff.). Wiewohl die Frage, ob Baḥîrâ den Propheten selbst nach Mekka begleitete, durch Ihre letzte Bemerkung (VI, 458) ein für allemal entschieden sein mag, so kann ich es mir doch nicht versagen, den Wortlaut der Tradition bei Ibn el-Ǵauzî hier mitzutheilen, da er unzweideutig für Ihre und Prof. Wüstenfeld's Auffassung spricht. Es heisst daselbst: فلما بلغ رسول الله صلعم اثنى عشرة سنة وشهرين وعشرة ايام ارتحل به ابو طالب تاجرًا قِبَلَ الشام فنزل تيماء فراه حبر من اليهود ويقال انه بَحِيرا الراهب فقال من هذا الغلام معك قال هو ابن اخى فقال اشفيقٌ انت عليه قال نعم قال فوالله لين قدمت به الشام ليقتلنه اليهود فرجع به الى مكة ☆

„Als der Prophet 12 Jahr 2 Monat und 10 Tage alt war, reiste Abû Ṭâlib mit ihm in Handelsangelegenheiten nach Syrien und machte in Teimâ Halt. Da sah ihn ein jüdischer Gelehrter, — nach Anderen war es der (christliche) Mönch Baḥîrâ; — der sprach: „Wer ist der Knabe da bei dir?" Abû Ṭâlib antwortete: „„Es ist meines Bruders Sohn."" „Bist du auch" fragte der Erstere, „besorgt für ihn?" „„Ja wohl"" erwiederte Abû Ṭâlib. Da sprach jener: „Nun dann, bei Gott! wenn du mit ihm nach Syrien kommst, so schlagen ihn die Juden todt." In Folge davon kehrte er mit ihm nach Mekka zurück." Eine zweite ausführlichere Tradition über dieselbe Thatsache, die, wie in Ztschr. III, 454, auf Dâwûd ibn-Ḥusein zurückgeführt wird, schliesst noch bestimmter mit den Worten: ورجع به ابو طالب فما خرج به سفرًا بعد ذلك خوفا عليه „und Abû Ṭâlib kehrte mit ihm zurück und ging nachher nicht wieder mit ihm auf Reisen, aus Besorgniss für ihn." In beiden Stellen ist der Ausdruck رجع به entscheidend für die Erklärung des zweideutigen ردّه معه. — Bl. 54. r. beginnt die Geschichte der berühmtesten Zeitgenossen, und zwar zunächst die „der Zehn" (denen der Prophet

Digitized by Google

das Paradies verheissen hatte) ذكر العشرة: Abû Bekr, ʿOmar, ʿOṯmân, ʿAlî, Ṭalḥa, Zubeir, ʿAbderraḥmân ibn ʿAuf, Abû Isḥâḳ Saʿd, Saʿîd ibn Zeid, Abû ʿObeida ʿÂmir ibn el-Ǵarrâḥ. Bl. 90. r. die Geschichte der übrigen Zeitgenossen nach Classen, فمن الطبقة الاولى على السابقة فى الاسلام ممن شهد بدرا من المهاجرين والانصار وحلفايهم ومواليهم „und zwar, Classe I, als die Vorgänger im Islâm, Ausgewanderte (Mekkaner) und Hülfsgenossen (Medinenser), auch Clienten und Freigelassene von ihnen, die bei Bedr zugegen waren“, 44 Artikel. Bl. 138 r. ومن الطبقة الثانية من المهاجرين والانصار ممن لم يشهد بدرا وله اسلام قديم „Classe II, Ausgewanderte und Hülfsgenossen, die nicht bei Bedr zugegen waren, aber doch früh zum Islâm übertraten“, 24 Artikel; darunter besonders ausführlich der über „den Perser Salmân von Iṣfahân, aus einem (zu dieser Stadt gehörigen) Flecken, der da heisst Ǵej; nach Andern aus Râmhormuz“. Bl. 178 v. ومن الطبقة الثالثة من المهاجرين والانصار ممن شهد الخندق وما بعدها „Classe III, bei el-Chandaḳ und den späteren Treffen zugegen gewesene Auswanderer und Hülfsgenossen“, 28 Artikel. Bl. 201 r. ومن الطبقة الرابعة ممن اسلم عند الفتح وفيما بعد ذلك „Classe IV, bei der Einnahme Mekka's und später zum Islâm Uebergetretene“, 6 Artikel. Bl. 207 r. الطبقة الخامسة وهم الذين توفى رسول الله صلعم وهم احداث الاسنان „Classe V, die welche, als der Prophet von Gott abgerufen wurde, noch jung an Jahren waren,“ 6 Artikel. — Sodann folgen Bl. 214 v. unter der Ueberschrift: ذكر المصطفيات من طبقات الصحابيات „Geschichte der Vorzüglichsten aus den Classen der Gefährtinnen des Propheten“, 32 Artikel, mit besonders fleissiger, ausgesprochener Benutzung des Werkes von Sufjân eṯ-Ṯaurî. — Col. 232 v. Hauptüberschrift: „Geschichte der Auserwählten aus den Classen der Nachfolger, nach Städten“. Die Vertheilung in Classen begründet der Verfasser durch das Wort des Propheten: „Die trefflichsten der Menschen sind meine Blutsverwandten, dann zunächst die mit ihnen Verwandten, dann weiter die mit den letztern Verwandten, dann zunächst die, aus deren Stamme Einer das Glaubensbekenntniss zuerst abgelegt hat“. Er beginnt mit den Medinensern, ذكر المصطفين من طبقات اهل المدينة, und führt deren in 4 Classen zwanzig auf. Soweit die Hdschr. — Von den 1000 Biographien, die Ibn el-Ǵauzî in der Vorrede verspricht, enthält dieser Band also etwa den sechsten Theil. Die Behandlungsweise ist ebenso gedrängt als umsichtig, und das stoffhaltige Werk dürfte daher bei der Vergleichung mit andern ähnlichen Inhalts lohnende Ausbeute gewähren. Besonders sorgfältig ist der Verf. in den Jahreszahlen und Ortsnamen. Er giebt dabei zuweilen geographische Einzelbestimmungen, z. B. Bl 115 v. الجرف على ثلثة اميال من المدينة; Bl. 152 v. ثوية على ميلين من الكوفة; Bl. 252 v. (die Schlussworte des Ganzen): رايت قبره باداما وهى اول عمل فلسطين واخر عمل الحجاز, (vgl. Marâṣid el-iṭṭilâʿ ed. Juynboll, I. p. ٣٩).

Analyse der Kâdambarî.

Von

Dr. A. Weber.

Colebrooke erwähnt in seinen misc. essays II, 98 (resp. in den Asiat. Researches vol. VII, 1801), dass sich Kavirâja, der Dichter des Râghavapâṇḍavîya für die Doppelsinnigkeit dieses seines Werkes auf Subandhu, den Verfasser der Vâsavadattâ, und Vâṇabhaṭṭa (Bâṇabh.), den der Kâdambarî, als seine Vorgänger in dieser Beziehung berufe, sowie dass in der That diese beiden Romane eine Menge doppelsinniger Ausdrücke und Phrasen, obgleich noch nicht, wie das Râghavapâṇḍavîya selbst, zwei ganz verschiedene Geschichten in denselben Worten enthalten. Diese Angabe Colebrooke's war ein halbes Jahrhundert hindurch die einzige Nachricht, die wir von der Existenz der Kâdambarî hatten: seit kurzem indess liegt uns ein vortrefflicher, höchst korrecter Calkuttaer Druck derselben vor, besorgt durch den gelehrten Çrîmadanamohanaçarman Tarkâlaṃkâra (1850): sie ergiebt sich daraus als ein ziemlich umfangreiches Werk, etwa dreimal so stark als der Daçakumâra, und zerfällt in zwei Theile, deren zweiter von dem Sohne des Vaṇabhaṭṭa herrührt, welcher die durch den plötzlichen Tod seines Vaters unvollendet gebliebene Arbeit zum Schluss führte. Ueber die Lebensverhältnisse des Vâṇa erfahren wir von ihm weiter nichts, als dass er ein Brahmane aus dem Geschlecht des Vâtsyâyana war, dass sein Vater Citrabhânu, sein Grossvater Arthapati und sein Urgrossvater Kuvera hiess; auch im Innern des Werkes habe ich keine Daten gefunden, die über seine Zeit direkten Aufschluss gäben: ich stehe indess keinen Augenblick an, ihn seiner Darstellung und seines Stiles wegen für später als Daṇḍin, den Verfasser des Daçakumâra, zu halten: in beiden Punkten nämlich zeichnet er sich von diesem auf das Unvortheilhafteste aus, durch eine bis ins Widerliche gehende Weitschweifigkeit und Tautologie und durch eine alles Maass überschreitende Ueberladung der einzelnen Wörter mit Epithetis: die Erzählung geht in einem schwülstigen Bombast vor sich, unter dem sie (oder wenigstens die Geduld des Lesers) oft zu ersticken droht: die Manieriertheit, die im Daçakumâra noch in ihren Anfängen ruht, ist hier zum Excess getrieben; man findet das Verbum oft erst auf der zweiten, dritten, vierten, ja sogar einmal (p. 77 — 82) erst auf der sechsten Seite, all der Zwischenraum ist mit Beiwörtern und Beiwörtern zu diesen Beiwörtern angefüllt, und das will etwas sagen, da der Druck *äusserst* kompress und eng ist: dazu kommt, dass diese Beiwörter häufig aus zeilenlangen Compositis bestehen: kurz diese Prosa ist ein wahrer indischer Wald, wo man vor lauter Schlinggewächsen nicht fortkommt, sich den Weg erst mit aller Anstrengung durchhauen muss und überdem noch häufig von heimtückischen wilden Thieren, in Gestalt von Wörtern, die man nicht versteht, in Schrecken gesetzt wird: dass sich übrigens aus dem Werke bei einer riesigen Geduld ungemein viel wichtige Data für die Culturverhältnisse des indischen Lebens, insbesondere des Hoflebens, und eine sehr reiche Beute für das Lexikon gewinnen lassen, versteht sich bei der grossen Minutiosität der Schilderung und bei

Digitized by Google

der Unzahl von Vergleichen und Bildern von selbst. Es sind übrigens auch die Charaktere der Personen, die hier auftreten, weit weichlicher und weibischer als im Daçakumâra, dessen Helden doch wenigstens Energie und Thatkraft zeigen, und wird wohl auch dadurch vielleicht die Posteriorität dem letztern gegenüber bezeugt. Einzelne wirklich schöne Stellen, in denen die Kraft der Leidenschaft das gewöhnliche sandige oder luxuriöse Pathos unterbricht, und einzelne liebliche Schilderungen können den allgemeinen Eindruck der Darstellung nicht umstimmen oder schwächen, und wenn auch der Abriss der Erzählung, den ich im Folgenden gebe, ein nicht ungefälliges Bild von der poetischen Erfindungsgabe und der Zartsinnigkeit des Verfassers darbietet, so ist doch auch dies Verdienst vielleicht noch zweifelhaft, insofern es sich frägt, ob er nicht etwa nur einen bereits vorgefundenen Stoff behandelt habe. Aus einer Stelle des Daçakumâra (p. 118 ed. Wilson) ergiebt sich wenigstens mit Sicherheit, dass ein Çûdraka Gegenstand mehrfacher Erzählungen war, und zwar ist es nicht unwahrscheinlich, dass wir unter ihm den angeblichen Verfasser, resp. wohl den Patron des Verfassers, der Mṛichakaṭikâ zu verstehen haben, der etwa wegen seiner Begünstigung der Dichtkunst von den dankbaren Dichtern zum Helden der Sage gemacht wurde. Der Inhalt der Kâdambarî nun ist wie folgt.

Dem Çûdraka, König in Vidiçâ an der Vetravatî, brachte eine aus dem Dekhan kommende Caṇḍâlajungfrau einen verzauberten Papagei, Namens Vaiçampâyana, zum Geschenk, der durch seine Fertigkeit im Sprechen des Königs höchstes Staunen erregte (p. 10), und demselben nach Tisch bei der Siesta die Geschichte seiner früheren Schicksale und seiner Verwandlung erzählte (p. 15):

„Im Vindhyagebirge, im Daṇḍakawalde, an den Ufern der Kâverî lieg ein vormals durch Dṛidhadasyu (auch Idhmavâha genannt) geheiligter Einsiedlerhain: nicht weit davon ein Lotusteich Pampâ, an dessen westlichem Ufer ein alter Çâlmali-Baum steht, der einer Papageienschaar zur Behausung diente: bei einer Plünderung desselben durch einen Çavara [1]) kam mein Vater um: ich selbst, der ich noch ganz klein war und noch nicht fliegen konnte, rettete mich zufällig, und Hârîta, der Sohn des Einsiedlers Jâbâli, der gerade zum Baden kam, nahm mich mitleidig mit sich zur Einsiedelei, wo sein Vater mein jetziges Unglück für eine Folge meines früheren Lebens erklärte und den Einsiedlern dann letzteres zur Warnung erzählte (p. 43):

„„Târâpîḍa [2]), König von Ujjayinî, hatte einen Minister Namens Çukanâsa, der die Regierung führte, während er selbst des Lebens Freuden genoss: nur ein Sohn fehlte ihm und seiner Gemahlin Vilâsavatî, doch ward er ihnen nach langem Harren in einer Mondscheinnacht zu Theil und erhielt davon nach seiner Geburt (p. 66) den Namen Candrâpîḍa (mondumglänzt) Derselbe wuchs mit Vaiçampâyana, dem gleichzeitig gebornen Sohne des Çukanâsa, in einem eigens für ihn ausserhalb der Stadt erbauten vidyâgṛiha,

---

1) Name eines Stammes der Ureinwohner des Dekhan.

2) Die Namen Târâpîḍa und Candrâpîḍa kehren in der Râjataranginî wieder, wo sie zwei Brüder des Lalitâditya bezeichnen.

Digitized by Google

Unterrichtshause, auf. Als seine Erziehung mit dem sechszehnten Jahre beendet war, ward er an den Hof gerufen: sein Vater schickte ihm dazu ein herrliches, aus dem Meer hervorgestiegenes Ross, Indrâyudha genannt, das er selbst von dem Perserfürst (Pârasikâdhipati) zum Geschenk erhalten hatte (p. 69), und nach geschehener Ankunft und Vorstellung bei Hofe (bis p. 89) schenkte ihm seine Mutter eine Dienerin, Patralekhâ mit Namen, die gefangene Tochter des Kulûtakönigs (p. 90). Çukanâsa hält ihm sodann (p. 91—98) einen langen Vortrag über die Gefahren, denen junge Prinzen entgegengehen, worauf er zum yuvarâja geweiht wird und zum digvijaya (Weltbesiegung) auszieht. Nach drei Jahren kommt er einstmals nach Suvarṇapura (p. 107), der Stadt der Hemajaṭa genannten Kirâta, wo er einige Tage mit seinem Heere Halt macht: bei der Verfolgung eines Kiṃnara-Paares auf der Jagd weit fortgeführt und im Walde verirrt, ruht er mit seinem Ross an einem lieblichen See aus. Einem Gesange nachgehend, der aus nicht weiter Ferne schallt, gelangt er (p. 115) zu einem verlassenen Çivatempel, in welchem ein wunderschönes Mädchen zur Laute singt: nachdem sie geendet, lädt sie ihn freundlich zu gastlicher Bewirthung ihr zu folgen ein: sie führt ihn in eine Höhle, bewirthet ihn mit Früchten, die ihr von den Bäumen selbst zufallen, und erzählt ihm dann, seiner Aufforderung nach, nach vielem Weinen ihre Geschichte (p. 122):

„„„Von den vierzehn Geschlechtern der Apsaras entstanden zwei durch die Verbindung zweier Töchter des Daxa-, Muni nämlich und Arishṭâ, mit den Gandharven. Citraratha, der Sohn der Muni, wohnt auf dem Hemakûṭa im Kimpurushavarsha, und hat hier diesen Caitrarathawald, den Achodasee und den Tempel angelegt. Haṇsa, der Sohn der Arishṭâ, und Gaurî, aus dem Mondstrahlenentsprossenen Geschlechte der Apsaras, sind meine Eltern. Ich bin ihr einziges Kind, Mahâçvetâ genannt. Einst ging ich, als ich eben zur Jungfrau herangewachsen, mit meiner Mutter zum Baden nach dem Achoda-See. Einem überaus würzigen Wohlgeruch nachgehend sah ich einen schönen Einsiedlerjüngling, der ebenfalls zum Behuf der heiligen Waschungen kam und einen Blumenkranz trug, der jenen Duft verbreitete. Ich ward augenblicklich von der flammendsten Liebe ergriffen: von seinem Begleiter erfuhr ich, dass er der Sohn des Çvetaketu und der Laxmî sei (p. 130) und Puṇḍarîka heisse: den pârijâta-Kranz habe er kurz vorher von der über seine Schönheit entzückten Göttin des himmlischen Nandanawaldes zum Geschenk erhalten. Auch Puṇḍarîka ward von gleichem Verlangen als ich ergriffen, und überreichte mir den Kranz als Geschenk, wobei er in der Verwirrung seinen Gebets-Rosenkranz (axamâlâ) verlor, den ich mir um den Hals hing, ihm aber wiedergeben musste, da sein Begleiter Kapinjala ihn deshalb aufstachelte. Da meine Mutter mit dem Bade fertig war (p. 131), musste ich nach Hause eilen, wo ich den Tag in der schmerzlichsten Aufregung zubrachte, zumal nachdem mir Taralikâ, meine Begleiterin, ein auf Rinde geschriebenes Liebesbekenntniss von ihm gebracht hatte (p. 135). Gegen Abend kam Kapinjala und stellte mir den Zustand seines Freundes, in den derselbe durch seine heftige Leidenschaft gerathen war und bei dem er ihm durch alles Zureden nicht hatte beistehen können, in so ergreifender Weise dar (bis p. 143), dass ich mich Nachts bei herrlichem Mondschein entschloss,

ihn in der Waldgegend, wohin Kapinjala ihn gebracht hatte, aufzusuchen. Ich kam aber zu spät: die ungestillte, verzehrende Sehnsucht hatte seinem Leben ein Ende gemacht: meine Verzweiflung überstieg alles Maass (— hier ward sie ohnmächtig p. 152: und nachdem Candrâpîḍa sie durch Wasser u. dgl. wieder zur Besinnung gebracht hatte, fuhr sie, obgleich er bat, es zu lassen, da es sie so angreife, in ihrer Erzählung fort —): ich war schon entschlossen zu sterben und mit ihm den Scheiterhaufen zu besteigen, da stieg aus der Luft ein Himmlischer herab, ermahnte mich mein Leben zu sparen, da ich mit Puṇḍarîka dereinst vereinigt werden würde, nahm den Todten in seine Arme (p. 154) und flog mit ihm in die Luft auf: auch Kapinjala, ihn als den Räuber des Leichnams seines Freundes verfolgend, stieg in die Luft, und alle drei verschwanden vor meinen Augen unter den Sternen. Ich selbst gab nun auf das Zureden der Taralikâ (p. 157) und aus einem Rest von Hoffnung den Vorsatz zu sterben einstweilen auf [1]), nahm den von Puṇḍarîka zurückgelassenen Einsiedlertopf etc. an mich, und blieb trotz der Vorstellungen der Meinigen, die Tags darauf und lange weiter, mich mit Bitten bestürmten, hier im Walde, mit Taralikâ allein hier in dieser Höhle lebend, täglich in dem See badend und in dem Tempel dem Çiva meine Verehrung darbringend (p. 156).“ “ “

„„Candrâpîḍa suchte sie nun mit der Hoffnung auf Wiedervereinigung zu trösten, und da der Abend nahte, frug er, wo ihre Gefährtin sei: sie erzählt ihm dann, dass sie dieselbe heute zu ihrer Jugendfreundin Kâdambarî (p. 160), der Tochter des Citraratha und der Madirâ (aus dem Geschlecht der amṛita-entsprossenen Apsaras) geschickt habe, um diese, die nicht eher heirathen wolle, bis auch sie selbst wieder glücklich sei, auf andere Gedanken zu bringen. Am andern Morgen (— die Nacht brachte Candrâpîḍa auf einem Lager in der Nähe zu —) kam Taralikâ zu Mahâçvetâ zurück (p. 182), in Begleitung eines Gandharva-Jünglings Keyûraka, des Lautenträgers ihrer Freundin, die ihm durch denselben ihren festen Entschluss wiederholen lässt. Mahâçvetâ beschliesst nun selbst mit ihr zu sprechen, und als wirksamstes Mittel, sie umzustimmen, bittet sie den Candrâpîḍa mitzugehen (p. 164). Die Liebe zwischen diesem und der Kâdambarî entflammt denn auch bei ihrem ersten gegenseitigen Anblick zu gewaltiger Gluth (p. 171 — 173): sie bringen den Tag in dem Garten des antaḥpura (Harem) zu und er macht sich am andern Morgen (p. 189 — 190) auf zu den Seinigen, mit einer köstlichen Kette geschmückt, die ihm Kâdambarî durch ihre Freundinnen Madalekhâ und Tamâlikâ am Abend gesendet hatte. Er trifft die Seinen bei der Einsiedelei der Mahâçvetâ, wohin sie durch die Spuren des Rosses geführt worden waren, und verlebt den Tag bei ihnen mit Erzählung seiner Begegnisse. Den andern Morgen bringt ihm Keyûraka verschiedene Liebeszeichen und Grüsse von der Kâdambarî, und er macht sich nun mit seiner ganzen Umgebung auf (p. 194), um dieselbe nochmals zu besuchen. Er er-

---

1) Der Dichter spricht hier sehr nachdrücklich gegen das anumaraṇam, das Nachsterben, beim Tode eines Vaters, Bruders, Freundes oder Gatten: es sei ganz nutzlos und eine nur bei thörichten. unwissenden Leuten geltende Sitte.

hält daselbst Briefe von Ujjayinî, die ihn zur schleunigen Rückkehr zu seinen nach ihm sich sehnenden Eltern einladen (p. 200), und indem er die Patralekhâ von der Kâdambarî gebeten bei dieser zurücklässt (p. 201), reitet er, das Heer selbst dem Vaiçampâyana zur Führung überlassend, von einer Reiterschaar begleitet rasch heimwärts, wo er auch nach einigen Tagen anlangt (p. 208). Bald kömmt ihm auch Patralekhâ nach und bringt ihm Nachricht von Kâdambarî und deren Sehnsucht nach ihm.“ “

Der erste Theil schliesst (p. 215) hier in der Schilderung, welche Kâdambarî der Patralekhâ von ihrer Liebe zu Candrâpîḍa macht: p. 2 des zweiten Theiles führt diese Schilderung unmittelbar fort, während p. 1 ausser den am Eingange eines Werkes gewöhnlichen Segenswünschen die Angabe über den Tod des Vâṇa und die Fortsetzung seiner Arbeit durch seinen Sohn, dessen Name übrigens nicht genannt wird, enthält. Dieser zweite Theil ist im Eingange fast noch geschmackloser und weitschweifiger, als der erste; am Schluss dagegen findet sich Alles so zusammengedrängt, dass die Darstellung fast undeutlich wird: es ging dem Dichter vermuthlich wohl selbst die Geduld aus.

„„Auch den Candrâpîḍa quälte die Sehnsucht nach Kâdambarî gewaltig, doch vermochte er sich nicht von seinen Eltern, die sich seiner Wiederkehr freuten, wieder zu trennen (p. 9). Da bringt ihm Keyûraka (p. 11—16) neue Nachricht von dem traurigen Zustande, in den Kâdambarî durch seine plötzliche Abreise gerathen sei: diese Schilderung fällt so eindringlich aus, dass er darüber in Ohnmacht fällt (p. 16). Er schickt sodann denselben nebst der Patralekhâ an Kâdambarî zurück (p. 25), um dieser seine baldige Rückkehr zu melden, und zieht sodann, von seinen Eltern verabschiedet, die mittlerweile durch seine Traurigkeit selbst auf die Idee gekommen sind, dass er sich vermählen müsse, aus (p. 29), um zunächst dem langerwarteten und noch immer nicht mit dem Heere zurückgekehrten Vaiçampâyana entgegenzugehen. Er trifft auch das Heer, aber Vaiçampâyana ist nicht dabei, und zwar ist er, wie die Führer berichten, mit einiger Begleitung, die sie bei ihm zurückgelassen, am Achoda-See zurückgeblieben, wo ihn der Zauber der Gegend und ein unerklärliches Etwas so fesselte, dass er sich trotz aller Aufforderungen nicht habe losreissen können. Aeusserst befremdet über dies seltsame Betragen macht sicht nun Candrâpîḍa, nachdem er zuvor die Erlaubniss seiner Eltern zu der dazu nöthigen langen Abwesenheit eingeholt hat (bis p. 54), nach dem Achoda-See auf, um seinen Freund selbst zu sprechen, den Grund seiner Pflicht-im-Stich-lassung zu erfahren und ihn zurückzuführen. Dort angelangt erfährt er von der Mahâçvetâ, die er im tiefsten Schmerze findet, dass Vaiçampâyana, der sich ihr mit seiner Liebe aufgedrängt habe, durch ihren Fluch: „so wahr ich nie des Puṇḍarîka vergessen, so wahr falle dieser zur Erde“ leblos zu Boden gesunken sei (p. 65), und sie darauf erst von seinen Begleitern gehört habe, wer er sei. Auf diese Kunde hin bricht dem Candrâpîḍa alsbald das Herz (p. 66). Kâdambarî, die von seiner Ankunft gehört hat, kommt mit Madalekhâ und Patralekhâ zu diesem Jammer hinzu: letztere fällt bewusstlos hin, Kâdambarî aber be-

schliesst zu sterben und legt sich den Körper des Candrâpîḍa auf den Schooss: in demselben Augenblick geht daraus ein eisige Kälte verbreitendes mondweisses Licht hervor (p. 70), und aus der Luft ertönt eines Unsichtbaren Stimme, die der Mahâçvetâ das Versprechen der Wiedervereinigung mit ihrem Puṇḍarîka erneuert, und der Kâdambarî ihr Leben zu erhalten und den Körper des Candrâpîḍa sorgfältig zu bewachen gebietet. Während noch Alle über dieses unerwartete Ereigniss erstaunt dastehen, stürzt sich die durch die kalte Berührung des Lichtes zur Besinnung gekommene Patralekhâ nebst dem Ross Indrâyudha in den See, aus dem unmittelbar nach ihrem Untersinken ein Einsiedlerjüngling hervorsteigt, den die Mahâçvetâ als Kapinjala erkennt, und von dem sie nun Auskunft über sein damaliges Verschwinden erhält (p. 72):

„„„Der Mond war in jener Nacht von Puṇḍarîka, weil er durch seine Strahlen seine verzehrende, ungestillte Sehnsucht schmerzlich vermehrt habe, verflucht worden, selbst auch auf der Erde geboren zu werden und in jeder Geburt, janmani janmani, zu lieben, ohne zum Genuss zu kommen: aus Zorn über diesen Fluch, der ihn ganz schuldlos getroffen, verfluchte er seinerseits den Puṇḍarîka zu gleichem Loose: als er nun aber von mir erfuhr, dass derselbe dein Geliebter, o Mahâçvetâ, sei, die du durch deine Mutter Gaurî dem aus seinen eignen (Mond-) Strahlen entsprossenen Geschlechte der Apsaras angehörest, interpretirte er jenen Fluch dahin, dass durch das doppelte janmani janmani nur zwei Geburten bedingt seien, und damit Puṇḍarîka's Körper während dieser Zeit nicht vergehe, holte er ihn in die Mondwelt hinauf, und legte ihn dort im Mahodaya-Saale auf einem aus Indukânta's gemachten Lager nieder. Nachdem er mir, der ich ihn bis dahin erzürnt verfolgte, dies auseinander gesetzt hatte, begab ich mich auf den Weg um dem Çvetaketu dies unglückliche Ereigniss anzuzeigen, überrannte auf demselben, da ich vor Schmerz sinnlos fortstürzte, einen Himmlischen, der mich erzürnt verfluchte, als Pferd (p. 73) geboren zu werden, da ich ihn wie ein solches überrannt habe. Auf meine demüthige Bitte um Verzeihung, da ich nur aus besinnungslosem Schmerz über das Geschick meines Freundes so unvorsichtig gewesen sei, setzte er das Ende meines Fluches fest, und zwar für den Zeitpunkt, wo der, den ich tragen würde, selbst sein Ende fände: ein Bad werde mir dann meine Gestalt wiedergeben: übrigens solle ich von meinem Freunde nicht getrennt und zwar dieser [1]) als der Sohn des Çukanâsa, der Mond aber als der des Târâpîḍa geboren werden (p. 74).“ “ “

„„Auf die Frage, was es mit Patralekhâ für eine Bewandniss, giebt Kapinjala zur Antwort, dass er dies selbst nicht wisse, und dass er sich um dies, sowie die nunmehrige zweite Geburt des Mondes und des Puṇḍarîka zu erkunden, alsbald zu seinem Vater Çvetaketu begeben würde, worauf er denn auch sogleich in der Luft verschwand. Der Schmerz der Kâdambarî, zwar immer noch gross, aber doch durch die Hoffnung gesänftigt, ward immer milder, als sie sah, dass der Körper des Candrâpîḍa wirklich nicht verwese, sondern Tag für Tag sich frisch und blühend erhielt: sie hielt ihn,

1) Wie dieser Himmlische dazu kommt, auch über das Geschick dieser beiden zu bestimmen, dafür fehlt die Erklärung.

indem sie in Mahâçvetâ's Einsiedelei blieb, immer auf ihrem Schooss und legte ihn nur nieder, um zu essen etc., und um die heiligen Waschungen im See und den Gottesdienst im Çivatempel zu verrichten. Auch Candrâpîḍa's Begleiter bleiben voll Hoffnung in der Nähe. Da kommen (p. 79) Boten aus Ujjayinî von den Eltern desselben, die über seine lange Abwesenheit in Sorge sind: diese schauten zunächst das Wunder mit eignen Augen, und zur Bekräftigung gab ihnen Meghanâda, der Führer von Candrâpîḍa's Begleitung, noch einen Knaben mit, der Alles mit erlebt hat (p. 82). Unter grossem Jammer kam dann das Königspaar selbst mit Çukanâsa, um sich von der Wahrheit zu überzeugen, und blieb dann mit den Uebrigen, in inniger Gemeinschaft mit Kâdambarî (p. 94), an dem See um das Ende abzuwarten (p. 95).""

„So weit erzählte Jâbâli, indem er hinzufügte, dass ich jener (Puṇḍarîka resp.) Vaiçampâyana sei, der zur Strafe für seine Pflicht-im-Stich-lassung und durch den Fluch der Mahâçvetâ als Papagei wiedergeboren sei. Als ich dies gehört hatte, kam mir die Rückerinnerung an meine früheren Geburten und fielen mir alle meine Kenntnisse etc. wieder ein. Auf Hârîta's Frage (p. 97), wie es komme, dass Puṇḍarîka, ein Einsiedlersohn, sich überhaupt so weit habe vergessen können, in Liebe zu gerathen, erklärte Jâbâli daraus, dass die Zeugung desselben wesentlich nur durch seine Mutter Çrî (die Göttin der Schönheit) vor sich gegangen war, die durch das blosse Anschauen des Çvetaketu schwanger ward, wobei er eine Stelle des Âyurveda citirt. Aus meiner Trauer über meinen jetzigen Zustand riss mich am andern Tage die Ankunft des Kapinjala (p. 99), der mich zu trösten kam und mir die Botschaft meines Vaters brachte, bis zum Ende meines Fluches mich nicht aus der Einsiedelei des Jâbâli zu entfernen. Nachdem er aber wieder fort war (p. 102) und nachdem mir durch die Pflege des Hârîta die Flügel gewachsen waren, litt es mich nicht länger daselbst, sondern ich machte mich auf nach Norden zu Mahâçvetâ, um dieser wenigstens nahe zu sein. Unterwegs aber ward ich auf einem Baume rastend im Schlafe von einem Caṇḍâla gefangen (p. 103), der mich zu der Tochter seines Fürsten brachte, die ihn zu meiner Habhaftwerdung ausgeschickt hatte, da es bekannt geworden war, welch ein geschickter Papagei sich in der Einsiedelei des Jâbâli befinde: sie ist es, die mich zu dir gebracht hat (p. 107), o König, und du magst nun sie selbst fragen, weshalb sie dies that."

Çûdraka liess alsbald diese holen: majestätisch sprach sie: „du o Fürst! bist der Mond, bist Candrâpîḍa: du hast deine eigene und dieses Thörichten Geschichte gehört: er hat dir erzählt, dass er den Befehl seines Vaters aus Sehnsucht nach seiner Geliebten übertrat: ich bin Çrî, seine Mutter (p. 108), und um zu verhüten, dass er durch seine Unbesonnenheit noch tiefer falle, so wie um seine Reue zu wecken, habe ich ihn eine Zeitlang scheinbar unter den Caṇḍâla wohnen lassen. Jetzt aber ist das Werk gethan: verlasst nun beide eure Leiber und geniesset die Vereinigung mit euren Geliebten:" das gesagt habend verschwand sie. Da stellte dem König, nachdem er dies gehört, der Liebesgott die Kâdambarî in der Fülle ihrer Reize vor seine geistigen Augen, dass ihm vor Sehnsucht die Sinne schwanden (p. 108—109),

ebenso wie [1]) dem Vaiçampâyana aus Sehnsucht nach der Mahâçvetâ (p. 110).

Es war jetzt gerade Frühling und das grosse Fest des heiligen Kâmadeva genaht, da ward es Abends der Kâdambarî, als sie vom Bad und der Verehrung des Çiva zurückkehrte, zu eng ums Herz, und sie umschloss den Körper ihres todten Geliebten mit sehnsüchtiger Gluth, als sei er lebend, aber er erwarmte nun auch diesmal wirklich unter ihrer Umarmung und ward lebendig, sie mit seinen Küssen und Worten beseligend: er verkündete ihr, dass er nunmehr von seinem Fluche erlöst sei, und dass er ihr als Candrâpîḍa diese und als Candramas (Mond) die Mondswelt zu Füssen lege. Da stieg (p. 112) auch Puṇḍarîka, auf Kapiñjala gestützt, aus der Luft herab, sich mit seiner geliebten Mahâçvetâ zu vereinigen. Auf Kâdambarî's Frage löst (p. 114) ihr Candrâpîḍa-Candramas dann auch noch das Räthsel mit der Patralekhâ. Es war Rohiṇî, seine Gemahlin, gewesen, die, seine Trennung von ihr nicht ertragen könnend, deshalb auch in der Menschenwelt Geburt nahm. Er überträgt nun dem Puṇḍarîka die Sorge der Regierung und lebt selbst (p. 115) mit Kâdambarî in seligem Glücke, bald in Ujjayinî, bald am Hemakûṭa, bald in der Mondeswelt, bald am Achoda-See.

Eine persische Kaside Saadi's.

Uebersetzt von

Freiherrn **v. Schlechta-Wssehrd.**

1 روزی که زیر خاک تن ما نهان شود
وانها که کرده ایم یکایک عیان شود
2 یا رب بفضل خویش ببخشای بنده را
آندم که عازم سفر آنجهان شود
3 بیچاره آدمی که اگر خود هزار سال
مهلت بیابد از اجل وکامران شود

1 Einst, wenn mein Körper von der Flur verhüllt
Und, was ich wirkte, offenbar wird werden,
2 Dann, Herr, in deiner Gnade richte mild,
Einst wenn ich jenseits reise von der Erden!

3 O armer Mensch, ob ein Jahrtausend Frist
Vergönnt dir ward dem Tode zu entrinnen,

---

1) Mit diesen wenigen Worten wird Vaiçampâyana abgefertigt.

Digitized by Google

4 عمر عاقبت چو نوبت رفتن بدو رسد
با صد هزار حسرت از اینجا روان شود

5 فریاد از آن زمان که تن نازنین ما
بر بستر هوان فتد وناتوان شود

6 اصحابرا چو واقعهٔ ما خبر کنند
هردم کسی برسم عیادت روان شود

7 وانکس که مشفقست ودلش مهربان ماست
درجستن دوا ببر این وآن شود

8 وانکه که چشم بر رخ ما افکند طبیب
در حال ما چو فکر کنم بدگمان شود

9 گوید فلان شرابی طلب کن که سود تست
مارا بدان امید بسی در زیان شود

10 شاید که یکدو روز دگر مانده عمر ما
وان یکدو روز در سر سود وزیان شود

11 یاران ودوستان همه در فکر عاقبت
کاحوال بر چگونه وحال از چه سان شود

4 Doch ziehst zuletzt, wenn dein die Reihe ist,
Mit Trauer du, die hundertfach, von hinnen!

5 Weh jenes Tages, da mein Leib, so schlank,
Auf Leidenspolstern schmählich wird ermatten,
6 Und wer mich kennt, vernehmend, dass ich krank,
Herbei sich drängt mir Beileid abzustatten.

7 Wer wärmer fühlt und wessen Herz mir gut,
Wird mich an diess und jenes Mittel mahnen,
8 Indess der Arzt, dess Auge auf mir ruht,
Den Zustand prüfend, Düsteres will ahnen.

9 Er spricht: „Nimm jenen Trank, der heilsam dir."
Ich hoffe neu, — doch will er nicht bekommen.
10 So fliehn des Lebens letzte Tage mir
Im Zwiespalt hin, was schaden mag, was frommen.

11 Des Ausgangs harrend, stehn die Freunde all,
Wie diess soll enden und wie diess mag währen,

Digitized by Google

12 تا آنزمان که چهره بگردد زحال خویش
وآن رنگ ارغوانیء ما زعفران شود
13 وآن رنج در وجود بنوعی اثر کند
کز لاغری بسانِ یکی ریسمان شود
14 در ورطهء هلاک فتد کشتیٔ وجود
نیز از عمل بماند وبی بادبان شود
15 آمدْشد ملائکه در وقت قبض روح
چون بنکریم دیدهء ما خونفشان شود
16 باید که در چشیدنِ آن جام زهرناك
شیرینیء شهادتِ ما در زبان شود
17 یا رب مدد ببخش که مارا در آنزمان
قولِ زبان موافقِ صدقِ جَنان شود
18 ایمانِ ما از غارتِ شیطان نگاهدار
تا از عذاب وخشمِ تو اندر امان شود
19 فی الجمله روح وجسمم از هم متفرق شوند
مرغ از قفس برآید ودر آشیان شود

12 Bis meine Züge künden den Verfall,
Ihr Purpur sich in Safran wird verkehren;

13 Bis dieser Leib von einer Qual, so gross,
Dass wie ein Strick er ausdörrt, wird durchdrungen
14 Das Schiff des Lebens, scheiternd, segellos,
Vom Strudel der Vernichtung wird verschlungen.

15 Im letzten Kampf, der Todesengel Gang
Seh' ich, und Blut wird meinem Aug' entstürzen.
16 O möge, schlürf ich diesen bittern Trank,
Des Credo's Süsse mir die Lippe würzen!

17 Gieb, dass mein Wort, o Herr, zu jener Frist
Treu mit des Herzens wahrer Meinung stimme;
18 Schütz meinen Glauben vor des Teufels List,
Dass meine Seele frei von deinem Grimme! —

19 So endlich wird, vom Leib getrennt, der Geist,
Ein Vogel, haftentflohen, nestwärts eilen;

Digitized by Google

20 جان ار بود پلید شود در زمین فرو
ور پاک باشد او زبر آسمان شود

21 آوازه در سرای بیفتد که خواجه مُرد
وز بم وزیر خانه پر آه وفغان شود

22 از یک طرف غلام بگرید بهایهای
وز یک طرف کنیز بزاری کنان شود

23 دُرِّ یتیم گوهرِ یکدانه‌را زاشک
جزع دو دیده پر زعقیق یمان شود

24 تابوت وپنبه وکفن آرند ومرده شوی
اوراد ذاکران زکران تا کران شود

25 آرند نعش تا بلب گور وهرکه هست
بعد از نماز باز سرِ خان دمان شود

26 هرکس رود بمصلحت خویش وجسم ما
محبوس ومستمند در آن خاکدان شود

27 پس منکر ونکیر بپرسند حال ما
وین جمله حکمها زپیء امتحان شود

20 Der Tiefe Raub, wenn er sich unrein weist,
Wird er, ein reiner, über Himmeln weilen.

21 Durchs Haus indessen schallts: „der Herr ist todt!"
Bass und Discant, vermischt zu Schrein und Stöhnen;
22 Dort klagt ein Knabe heulend seine Noth,
Hier lässt ein Mädchen leises Weinen tönen;

23 Dem Waisenkind, dem edlen Solitair,
Rubine Jemens in den Augen glänzen;
24 Tuch bringt man, Wäscher, Sarg und Wolle her,
Bei Betender erneuten Rosenkränzen;

25 Zu Grabe trägt man mich, — und wer mit mir,
Ein Jeder geht nach dem Gebet nach Hause
26 An sein Geschäft: mein Leib allein bleibt hier,
Elend, gefangen in der düstern Klause.

27 Die Richterengel nahn und fragen mich,
Dann folgt das Urtheil auf der Prüfung Strenge.

Digitized by Google

28 کر کرده ایم خیر ونماز وخلاف نفس
آن خاکدانِ تیره بما کُلْسِتان شود

29 ور جرم ومعصیت بود وفسق کار ما
آتش درو فتد بلحد هم دخان شود

30 یکهفته یا دو هفته کم وبیش صبح وشام
با کریه دوست همدم وهمداستان شود

31 حلوا سه چار صحن شب جمعه چند بار
بهر ریا بخانهء هر کورخان شود

32 وآن همسرِ عزیز که از عدّه دست داشت
خواهد که باز بستهء عقد فلان شود

33 میراث کیرِ کم خرد آید بجستجوی
بس کفتکوی بر سرِ باغ ودکان شود

34 نامی زما بماند واجزای ما تمام
در زیر خاک با غم وحسرت نهان شود

35 وآنکه که چند سال بر اینحال بکذرد
آن نام نیز کُم شود وبی نشان شود

28 Wenn betend, fromm und büssend ich erblich,
Wird mir zur Rosenflur des Grabes Enge;

29 Doch wenn mein Antheil Schuld und Sünde war,
Zerstiebt mein Sarg in Qualm und Marterflammen. —

30 Acht Tage stehen oder vierzehn gar
Die Freunde klagend früh und spät beisammen,

31 Traktiren dann, weils Mode so im Land,
Die Leichenbitter während Freitagsnächten;

32 Und jene Theure, wenn die Trauer schwand,
Strebt, ach auch sie, ein neues Band zu flechten!

33 Der Erbe auch, der Tropf, kommt, ein Gespäh
Und ein Geschwätz wird laut um Bud' und Garten.

34 Noch lebt mein Namen und, zu Leid und Weh,
Noch ganz sind meine Glieder, die verscharrten!

35 Doch schwanden hin erst wenig Jahre so,
Wird auch mein Name nicht mehr ausgesprochen.

Digitized by Google

36 وآن صورت لطیف شود جمله زیر خاک
وآن جسم زورمند کفی استخوان شود

37 کز خاک کورخانهٔ ما خشتها برند
وآن خاک وخشت دستکش کلکران شود

38 دوران روزکار بما بکذرد بسی
کاهی شود بهار ودیکر ره خزان شود

39 تا روز رستخیز که اصناف خلقرا
تنها زبهر عرض قرین روان شود

40 حکم خدای عزّ وجل کاینات را
در فصل هر فصیله بکلّی روان شود

41 از کفتن وشنیدن واز کردهای بد
در موقف محاسبه یکیک عیان شود

42 میزان عدل نصب کنند از برای خلق
یکسر سبک برآید ویکسر کران شود

43 هرکس نکه کند به بد ونیک خویشتن
آنجا یکی غمین ویکی شادمان شود

36 Zu Moder wird diess Antlitz, einst so froh,
Und dieser kräft'ge Leib ein Häuflein Knochen,

37 Und meinen Staub zu Ziegeln knetet man,
Und Staub und Ziegel wird den Töpfern dienen; —
38 Und Jahr' am Jahre werden schwinden dann
Und Frühling oft und Winter seyn erschienen,

39 Bis kommt der Tag, wo Allen, welche todt,
Sich Leib an Seele fügt, dass man sie richte,
40 Wo schallt des Herrn, des Mächtigen, Gebot,
Dass, was getrennt, zum Ganzen sich verdichte.

41 Was Böses ward gethan, gehört, geschehn,
Im grossen Schuldbuch wird es offen liegen,
42 Des Rechtes Wage wird vom Himmel wehn,
Drin schwer manch Haupt und manches leicht wird wiegen;

43 Schlimm oder gut, entschleiert wird die That:
Die Einen jauchzen, jammernd stehn die Andern;

Digitized by Google

44 بندند باز بر سرِ دوزخ پل صراط
هر کس کزو گذشت مقیم جنان شود
45 وآنکس که از صراط بلرزید پای او
در خاری وعذاب ابد جاودان شود
46 اشراررا حرارت آتش کند قبول
واحراررا عنایت حق سایبان شود
47 بس روی همچو ماه زخجلت شود سیاه
بس قدّ همچو تیر زهیبت کمان شود
48 بس شخص بینوا که ورا از علوّ قدر
عشرت سرای جنتِ اعلا مکان شود
49 بس پیر مستمند که در گلشن مراد
بوی بهشت بشنود ونوجوان شود
50 مسکین اسیر نفس وهوا کاندرآن مقام
با صد هزار غصّه قرین هوان شود
51 برگی که از برای مطیعان کشد خدای
عاصی چگونه درخورِ آن برگ خوان شود

44 Hoch über'm Abgrund schwebt der Steg Sirat:
Zum Himmel eingehn, die darüber wandern.

45 Weh aber dem, dess Fuss dort straucheln thut!
Qual der Verdammniss muss er ewig fühlen.
46 So wird der Sünder harren Flammengluth,
So wird die Frommen Gottes Gnade kühlen.

47 Manch Antlitz, mondhell, wird dort sein wie Nacht,
Wie Bogen krumm aus Angst manch Wuchs gleich Pfeilen;
48 Manch Bettler wird, ob seiner Tugend Macht,
Im Lustpalast des höchsten Himmels weilen;

49 Manch morscher Greis in jener Rosenflur
Schlürft Duft des Lebens und wird jung aufs Neue;
50 Und Mancher auch, sonst Knecht der Lüste nur,
Er bleibt verschmäht trotz tausendfacher Reue.

51 Gerechten aber deckt der Herr ein Mahl, —
Wird auch der Böse nahen jenen Tischen?

Digitized by Google

52 خرّم دلی که در حرم آباد امن عیش
حقرا بخوان لطف وکرم میهمان شود

53 این کار دولتست نداند کسی یقین
سعدی یقین بجنّت خلدت چنان شود

52 O dreimal selig, wer im heil'gen Saal,
Ein Gottesgast, sich ewig wird erfrischen!

53 Doch diess, wer wüsste, wem der Herr verheisst es? —
So, wie dein Himmel ist, du Saadi weisst es!

Aus einem Briefe des Prof. Flügel
an Prof. Brockhaus.

Meissen 11. August 1853.

Seit vorigem Jahr ist wiederholt in der Zeitschrift der D. M. G. wie im Journal asiatique von Paris, nicht ohne berechtigte Erwartung allgemeiner Theilnahme, auf das Vorhaben in Constantinopel hingewiesen worden, einen Catalog der sämmtlichen öffentlichen Bibliotheken daselbst durch den Druck bekannt zu machen. Man vergass nicht die Wichtigkeit dieses Unternehmens gehörig zu würdigen und hervorzuheben; auch wurde bemerkt, dass der Minister Reschîdpâschâ sich persönlich für die Ausführung des Planes interessire.

Da ich seit Jahren den gleichen Zweck verfolge, so berührten mich diese Nachrichten um so entschiedener; sie waren aber nicht geeignet mich von Ausführung des lang gehegten Planes abzuhalten, zunächst aus doppeltem Grunde. Ich wünschte erstens, dass in einem Anhange zum Lexikon Hadschi Chalfa's, das als Nachschlage-Werk durch anzustrebende Vollständigkeit seinen Werth erhöhen muss, die mohammedanische Literatur so viel möglich in die neueste Zeit herab fortgeführt werden möchte. In London war man mit dieser Absicht vollständig einverstanden. Deshalb nahm ich bereits in Band VI. eine bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Constantinopel selbst unter dem Titel Neue Werke (اثار نو) von Hanîfzâde türkisch verfasste Fortsetzung, und ein Handschriften-Verzeichniss Franz von Dombay's, das ausser andern gegen 300 in Afrika geschriebene grossentheils unbekannte Werke catalogisirt, aus zwei Wiener Handschriften auf, fügte einen in Paris vorhandenen von anonymer Hand redigirten Original-Catalog der Schriften Sojûṭî's bei, und sammelte mühevoll und unverdrossen andere Cataloge von Bibliotheken des Orients, hauptsächlich aber Constantinopels. Wien und Paris boten das Wünschenswerthe. Die französische Regierung überliess mir durch Vermittlung unsers Ministeriums des Aeussern und Herrn Reinaud's die auf ihre Kosten durch de Slane im J. 1846 mit Aufwand von Zeit und Mühe in

Constantinopel zusammengebrachte Sammlung jener Cataloge in einem Quartband von fast 400 Blättern zur freiesten Verfügung, die ich bis auf den letzten Buchstaben benutzte. Sie ergänzen, was mir an der in Wien gesammelten Anzahl abgeht.

Zweitens aber setzte ich voraus, dass man in Constantinopel schwerlich mit dieser Arbeit zustandekommen werde, theils um der Schwierigkeiten an sich willen, theils auch, weil die Herren Gelehrten daselbst überhaupt sehr schläfrigen Temperaments, zumal einem Cataloge gegenüber, zu sein scheinen. Die Richtigkeit meiner Voraussetzung erhält bereits ihre Bestätigung. Freiherr von Schlechta-Wssehrd sagt geradezu im neuesten (3.) Heft Bd. VII der Zeitschrift S. 404: „Der versprochene Catalog der sämmtlichen öffentlichen Bibliotheken von Stambul schreitet nur langsam vorwärts und dürfte wohl kaum je ganz zu Stande kommen". Ungestört habe ich Alles zur Verwirklichung meines Vorhabens gethan. Bereits der achte Catalog ist für die erste Hälfte des siebenten und letzten Bandes des Hadschi Chalfa in Druck vollendet, und da das sämmtliche Material bereit liegt und der Druck ungestört fortgeht, so hoffe ich jenem Versprechen der türkischen Hauptstadt zu Hilfe zu kommen, eine nicht eben leichte Arbeit, da in diesen Catalogen leider zu oft nur nach den peinlichsten Bemühungen die von den einheimischen Abschreibern verballhornten Wörter und Namen hergestellt und für unsern Gebrauch zugänglich gemacht werden können.

Ich hielt diese Notiz für nothwendig, damit man bei uns das Steckenbleiben des Unternehmens in der Metropole der Osmanli weniger bedaure und diese erfahre, dass das Abendland in ihrem Interesse eifriger ist als sie selbst.

Aus einem Schreiben des Dr. Sprenger

an Prof. Rödiger.

Calcutta, 16. Mai 1853.

— — Orientalische Studien werden mit jedem Tage interessanter, der Osten und Westen treten sich immer näher in ihren politischen und Civilisations-Bedürfnissen. Die spröde Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit des Islam ist allenthalben gebrochen und es entwickelt sich ein neues Leben, das sich im Ganzen zwar nach europäischem Vorbilde gestaltet, in einzelnen Theilen des Orients jedoch, die nicht unmittelbar unter europäischem Einfluss stehen, mit vieler Selbständigkeit. Talentreiche Männer haschen dort freilich oft zu sehr nach dem Neuen, während die Bigotten nicht über den engen Kreis scholastischer Gelehrsamkeit hinaus sehen, der ihnen von ihren Vätern gezogen worden ist und der sich seit sechshundert Jahren von Jahr zu Jahr verengert hat, sie kennen und schätzen nur die Wissenschaft der letzten Periode, in welcher der Islam erstickte. So weit sind sie von allem historischen Geiste entfernt, dass selbst Buḫârî und andere Traditionslehrer ungelesen bleiben. Unter diesen Verhältnissen müssen europäische Orientalisten als Vormünder des zu neuem Leben erwachenden Orients arbeiten und die Litteraturschätze der ersten und zweiten Periode, wo noch historische An-

Digitized by Google

schauung vorherrschte, pflegen und bewahren. Freytag's Ḥamâsah, Kosegarten's Ṭabarî und Kitâb al-aghânî sind wichtige Arbeiten in dieser Richtung, an welche sich bald andere anschliessen mögen, z. B. die angekündigte Ausgabe der Sîrat ar-rasûl von Ibn Isḥâq [1]). Ich hoffe, die Herausgeber haben Suhailî's Commentar dazu; denn ohne denselben benutzen zu können wäre es kaum rathsam, sich an das Unternehmen zu wagen. — Ich habe in Delhi die Geschichte der Eroberung Syriens von Abû Ismâ'îl Nûḥ bin 'Abdallâh aufgefunden. Sie wurde ursprünglich zu Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. H. verfasst und dann von Abû 'l-Ḥasan 'Alî Baghdâdî, einem Schüler des al-Walîd bin Ḥammâd, redigirt. Das Ms., das ich von diesem werthvollen Werke besitze, wurde im 6. Jahrh. H. geschrieben, aber es fehlen darin einige Blätter. Es wurden mir auch zwei Exemplare der فتوح الشام des Pseudo-Wâḳidî geliehen, und ich habe diesen ganzen Apparat meinem Freunde Mr. *Lee* zur Herausgabe überlassen. Vom Pseudo-Wâḳidî sind 50 Seiten gedruckt, und der Druck des Abû Ismâ'îl wird gleichfalls nächstens begonnen werden. — Das Wörterbuch der technischen Ausdrücke كشاف الاصطلاحات ist angefangen, schreitet aber langsam fort. Es ist eine wahre Encyclopädie aller dialektischen Wissenschaften der Muhammadaner und wird für Orientalisten sehr nützlich seyn. — Ich weiss nicht, ob Sie die اصابة kennen. Es ist das vollständigste biographische Werk über die Begleiter Muhammad's, deren es beinahe 10,000 aufzählt [2]). Es ist uns glücklicher Weise gelungen, zwei vollständige Exemplare aufzutreiben. Eins ist hier, das andere erwarten wir, und sobald es ankommt, werden wir zur Herausgabe des Werkes schreiten. Es ist meine Absicht, als Anhang einen Index der in dem أسناد der sechs kanonischen Traditionen-Sammlungen und in andern alten Werken enthaltenen Eigennamen beizufügen. Diese Arbeit wird nicht nur die Geschichte sondern auch die Litteratur der ersten drei Jahrhunderte fester begründen. Der Werth einer Tradition (und in der ältesten Zeit wurden alle Wissenschaften in der Form von Traditionen gelehrt) hängt ganz und gar von dem Werthe der Gewährsmänner ab, den wahren Werth der Gewährsmänner aber kann man weit sicherer aus Vergleichung der auf ihnen beruhenden Traditionen als aus Biographien ermitteln, und eine solche Vergleichung ist ohne einen umfassenden Index unmöglich. — Capt. *Hayes* wird den اظهار النفس des Ibn Miskawaih (H. Khalifah Art. تهذيب الاخلاق Vol. II. p. 476) herausgeben. Dies ist eine für die Bedürfnisse der Muhammadaner berechnete Bearbeitung der Ethik des Aristoteles in kürzerer Fassung und ohne Beimischung des mystischen und religiösen Elements, das wir in den اخلاق جلالى finden. Es wäre sehr zu wünschen, dass dieser Arbeit die Herausgabe des Bostân des Abû Laiṯ Samarqandî folgte, welches Buch die auf Ethik bezüglichen Traditionen enthält und daher uns einen Begriff von der Sittenlehre giebt, wie sie zur Zeit des Muhammad und unmittelbar nach ihm war (ich sage: nach ihm, weil ich nicht alle Traditionen für echt halte).

1) Ibn Hiŝâm. R.

2) Siehe H. Khalifah Nr. 810 (Vol. I. p. 323 d. Ausg. von Flügel). R.

Digitized by Google

Ich fürchte aber, es werden sich keine guten Exemplare finden; ich weiss nur von zweien — eins zu Lucknow und eins in Kalkutta, und das erstere taugt nicht viel. — In Delhi ist eine sehr gute Ausgabe des Miškât mit Anmerkungen erschienen (576 SS. in folio). Sonst hat die Presse der Eingeborenen letzthin nichts Erhebliches geleistet. — Ich habe zehn Exx. des Baidhâwî kommen lassen, die Ausgabe wird sehr bewundert wegen ihrer Schönheit und Correctheit. — Wenn Hr. Wright an die Herausgabe des Kâmil des Mubarrad kommt, so kann ich ihm ein Exemplar leihen.

Berichtigung zu S. 168.

Herr Redacteur!

Mit grosser Theilnahme habe ich unsres M. Müller schöne Mittheilung über die in Calcutta vorbereitete Ausgabe der Mahâbhâshya gelesen (im 2ten Heft dieses Jahrgangs S. 162 ff.). Ich bin überzeugt, dass trotz der Weitläufigkeit und etwas hyperphilologischen Spitzfindigkeit der indischen Grammatiker uns hier eine Fundgrube für tiefere Erkenntniss des Sanskrit sowohl als selbst linguistische Speculationen eröffnet wird, welche von nachhaltiger Bedeutung sein wird. Um so unangenehmer ist mir eine Stelle in dieser Mittheilung, welche, wie mir scheint, von unserm Freund missverstanden, leicht dazu dienen könnte, die Meinung über den Werth der grammatischen Speculationen der Inder herabzustimmen. S. 168 heisst es nämlich: „Die Umgangssprache (bhâshâ) erklärt Nâgeça als die, welche im Verkehr erwachsener Leute, welche Befehl erhalten oder ertheilen, vorkommt". Der Sanskrittext, welchen die Note mittheilt, lautet: bhâshâ prayojyaprayojakavṛddhavyavahâras tatra prayujyamânânâm ity arthaḥ. In dieser Stelle hat aber pra yuj die Bed. „gebrauchen", dann „nennen"; wörtlich: „bhâshâ ist alter Gebrauch des das zu Gebrauchende Brauchenden in den darin gebraucht werdenden", oder deutlicher: „alter Gebrauch des das Auszudrückende Ausdrückenden in den in ihr (nämlich in der bhâshâ) ausgedrückt werdenden", d. h. einfach: die gewöhnliche Sprache ist diejenige, in welcher für das, was man sagen will, nur solche Wörter gebraucht werden, welche durch hergebrachte Praxis als Ausdrücke für die Gegenstände, welche sie bezeichnen sollen, fixirt sind.

Was unmittelbar folgt „dass nämlich Nâgeça bemerke, dass man nur im Veda auf den Accent Rücksicht nehme, nicht im weltlichen Verkehr" bezieht sich wohl nur auf die graphische Darstellung des Accents. Denn es werden von den indischen Grammatikern bekanntlich mehrfach Differenzen zwischen dem vedischen und gewöhnlichen Accent namhaft gemacht.

Zur Antwort.

Die in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift befindliche Abhandlung des Herrn Dr. Müller in Oxford enthält einige Stellen (p. 296—297. 312—313), die gegen mich gerichtet sind, und mich zu einer kurzen Antwort veranlassen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

WIDENER
NOV 15 '69 H
FEB 2 5 2004
CANCELLED

WIDENER
FEB 2 5 2004
OCT 20 '57
CANCELLED

009 868 035

Digitized by Google

Digitized by Google